یونان، ہندوستان، روم و مصر وغیرہ کا ذکر ہے، پھر ظہور اسلام اور اس کے بعد مختلف زمانوں پر مسلمانوں کی حکومتوں اور سلطنتوں کا ذکر اور خلفاء و سلاطین کے مختصر حالات ہیں، آخر میں انگریزوں کے زمانہ میں ہندوستان کی جد وجہد آزادی اور پاکستان کے دس سالہ عہد کی مختصر تاریخ ہے یہ کتاب عام لوگوں کے لئے لکھی گئی ہے، اس لئے سادہ اور مختصر ہے، پھر بھی جامع ہے، جس سے سرسری طور پر مسلمانوں کے شاندار ماضی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

**میخانہ** از جناب طوفان دہلوی چھوٹی تقطیع کاغذ، کتابت وطباعت بہترین صفحات ۱۴۴ مجلد قیمت ۲.۵ نئے پیسے مکتبۂ قصر اردو، اردو بازار، دہلی،

جناب کشن دت طوفان مشہور انقلابی شاعر جناب انور صابری کے شاگرد اور دہلی کے نوجوان شاعر ہیں، یہ ان کا پہلا مجموعۂ کلام ہے، جو نظموں، غزلوں اور قطعات پر مشتمل اور ان کی خوش مذاقی کا ثبوت ہے، الفاظ اور ترکیبیں شگفتہ اور طرز ادا دلکش ہے اگرچہ خامیوں سے خالی نہیں تاہم وہ مشق و مزاولت کے بعد دور ہو جائیں گی "میخانۂ طوفان" کے یہ جرعات اہل ذوق کے کام و دہن کے لائق ہیں۔

**جدید طبی ایجادات** تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۵۳ صفحات کاغذ کتابت و طباعت بہتر، مجلد قیمت عہ اردو اکیڈمی سندھ بندر روڈ کراچی دار و مرکز گنپت روڈ لاہور،

طب جدید میں اتنی ترقی کے باوجود آئے دن نئی نئی تحقیقات، انکشافات اور ایجادات ہوتی رہتی ہیں، اس کتاب کے مصنف آرمنگر ڈابیرل نے اس دور کی بعض اہم نئی ایجادات کی سرگذشت تحریر کی ہے کتاب فنی اور طبیبوں کے کام کی ہے مگر انداز بیان اتنا دلچسپ ہے کہ ہر شخص اس کو لطف و دلچسپی سے پڑھے گا، اردو اکیڈمی سندھ نے عام فائدہ کے لئے اس کا اردو ترجمہ شائع کیا ہے،

"ض"

جلد ۸۳ ماہ ذی الحجہ ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ جون ۱۹۵۹ء نمبر ۶

مضامین



مقالات

# شذرات

گذشتہ فسادات میں مسلمانوں کے متفقہ احتجاج کا ایک مفید نتیجہ یہ نکلا کہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے اس پر تشویش کا اظہار کیا، اور ریاستی کانگریس کمیٹیوں کے نام اس کے انسداد کی ہدایتیں جاری کیں مگر ہمارے صوبہ کی حکومت اور کانگریس کمیٹی پر اس کا بھی کوئی اثر نہ ہوا، اس کا ثبوت یہ ہے کہ لکھنؤ کے فرقہ پرستوں نے ایک بے بنیاد بات پر کہ ممتاز ہائر سکنڈری اسکول میں مسجد اور ہوسٹل بننے والے ہیں، مستقل ایجیٹیشن شروع کر دیا، گو مسجد یا ہوسٹل کی تعمیر کوئی جرم نہیں ہے، مگر یہ شہرت سراسر خلاف واقعہ تھی، اسکول میں صرف چند نئے کمرے میونسپلٹی کی اجازت سے بنائے جا رہے تھے، اس لیے اسکول کے منتظمین اور بعض منصف مزاج ہندوؤں نے بھی اس کی تردید کی اور ایجیٹیشن کرنے والوں کو دعوت دی کہ وہ خود آکر اس کی تحقیقات کر لیں، مگر ان کا مقصد تو عوام کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکانا تھا، اس لیے وہ اس پر بھی آمادہ نہ ہوئے اور ایک دن احتجاج میں زبردستی دوکانداروں سے ہڑتال کرائی اور جلسہ کرکے مسلمانوں کے خلاف بڑی اشتعال انگیز تقریریں کیں، اگر مسلمان ضبط و تحمل سے کام نہ لیتے تو فساد ہو جانا یقینی تھا، یہ سب کچھ عین صوبہ کے دار الحکومت اور بقرعید کے قریب زمانہ میں ہوتا رہا مگر حکومت اور کانگریس کمیٹی کسی کو اتنی توفیق بھی نہ ہوئی کہ وہ زبانی ہی اس بے بنیاد بات کی تردید کر دیتی، ان سے بہتر تو کمیونسٹ پارٹی تھی جس نے فرقہ پرستوں کا پورا مقابلہ کیا۔

* * *



ادھر چند دنوں سے مسلمانوں کے خلاف فرقہ پرستی کی جو نئی لہر اٹھی ہے اور حکومت جس طرح چشم پوشی سے کام لے رہی ہے، اس سے ہوا کے رخ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، فرقہ پرستوں سے تو مسلمانوں کو کوئی شکایت نہیں کہ ان کی بنیاد ہی مسلمان دشمنی پر ہے، اور ان کو کسی حال میں بھی، ہندوستان میں مسلمانوں کا وجود یا کم سے کم ان کی باعزت زندگی گوارا نہیں، اور وہ علانیہ کہتے ہیں کہ مسلمان صرف ان کے تابع فرمان بن کر ہندوستان میں رہ سکتے ہیں، بلکہ بعضوں کا دعویٰ تو یہاں تک ہے کہ ان کو ہندو بن کر رہنا پڑے گا، اور اس کے لیے انھوں نے یہ پلان بنایا ہے کہ مسلمانوں کو اتنا ستایا اور پیٹ و پامال کیا جائے کہ ان میں اپنے انفرادی ملی وجود اور باعزت زندگی بسر کرنے کا حوصلہ ہی باقی نہ رہے اور وہ اچھوت بن کر رہنے پر مجبور ہو جائیں، اب اگر حکومت بھی ان کی فتنہ انگیزی کا انسداد نہیں کرتی اور انھیں مسلمانوں کو تختۂ مشق بنانے کے لیے آزاد چھوڑ دیتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ فساد اور بدامنی ہے، جن کے برے نتائج سے حکومت بھی نہیں بچ سکتی،

* * *

چار کروڑ مسلمان نہ پاکستان جا سکتے ہیں اور نہ دائمی ذلت کی زندگی گوارا کر سکتے ہیں، اگر حکومت فرقہ پرستوں کو نہیں روکتی تو ایک نہ ایک دن تصادم یقینی ہے، گو اس میں ہر طرح سے مسلمانوں ہی کا نقصان ہوگا، لیکن اگر وہ دس بیس ہزار یا دو چار لاکھ بھی ختم کر دیے گئے تو ان کی تعداد میں کوئی نمایاں کمی نہ ہوگی، مگر اس کا اثر حکومت کے نظم و نسق پر کیا پڑے گا اور دنیا کی نگاہوں میں جمہوریت اور سیکولرزم کے دعویٰ کی کیا وقعت رہ جائیگی، اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ کسی زندہ قوم کو اس طرح مٹانے کی کوشش کیجائے اور دنیا کو اسکی

خبر نہ ہو، خصوصاً جب کہ ہندوستان کے مخالفین اس کی ہر غلطی سے فائدہ اٹھانے کی
تاک میں رہتے ہیں، اس لیے نہ صرف مسلمانوں بلکہ ملک کی بھلائی اسی میں ہے کہ مسلمان
ہندوستان میں امن و سکون کی زندگی بسر کر سکیں،

~~~~~~~~~~~~~~

اس سلسلہ میں ایک ضروری بات یہ کہنے کی ہے کہ مسلمانوں کی بدقسمتی سے ہندوستان
کی اکثریت اور حکومت دونوں پاکستان کے نام سے بھڑکتے ہیں، جہاں اس کا نام آیا
اور ان کے کان کھڑے ہوئے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان کی نسبت سے جو الزام بھی مسلمانوں
کے سر تھوپ دیا جائے، اس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی اور ان کو مجرم بنانے
کے لیے پاکستان کا ایجنٹ یا جاسوس کہہ دینا کافی ہے، اس کے بعد عدل و انصاف کے سارے
تقاضے ختم ہو جاتے ہیں اور مسلمانوں کے لیے صفائی دینے کی کوئی شکل باقی نہیں رہتی، اس
حربہ کا مسلمانوں کے پاس کوئی علاج نہیں ہے،

~~~~~~~~~~~~~~

لیکن اگر سنجیدگی سے اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو اس کی مضحکہ انگیزی خود بخود عیاں
ہو جاتی ہے، الزام دینے والوں کو یہ تو سوچنا چاہیے کہ جن مسلمانوں کو پاکستان جانا تھا وہ
جا چکے اور جو آیندہ جانا چاہیں گے چلے جائیں گے، چار کروڑ مسلمان کسی طرح پاکستان نہیں
جا سکتے، ان کو ہندوستان ہی میں رہنا اور یہیں جینا اور مرنا ہے، ان کا سارا مفاد اسی
سے وابستہ ہے، ایسی حالت میں وہ پاکستان کے مقابلہ میں ہندوستان کی بدخواہی اور جاسوسی
کیوں کریں گے، پھر ہندوؤں کی تعداد مسلمانوں کے مقابلہ میں آٹھ دس گنی ہے، اور
حکومت کی ساری قوت ان کے ہاتھ میں ہے، مسلمان ہندوستان کے خلاف جاسوسی



کر کے اس کا کیا بگاڑ اور پاکستان کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں، سوائے اس کے کہ خود اپنی قوم
کو نقصان پہنچائیں، اگر حکومت ہند کے خفیہ محکموں یا فوجی ہیڈ کوارٹروں کی جاسوسی کہی جائے
تو ایک بات بھی ہے، جہاں مسلمانوں کا گذر نہیں ہے، چھوٹے چھوٹے قصبات اور دیہاتوں
میں حکومت کے کون سے راز دفن ہیں، جن کو مسلمان فاش کر کے نقصان پہنچا سکتے ہیں،
کہ ہر جگہ فرقہ پرستوں کو جاسوسی کا ہوّا نظر آتا ہے اور ان کے بیانات سے ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ مسلمان پورے ملک میں جاسوسی کا جال اور بارود کی سرنگ بچھا رہے ہیں
جس سے پورا ہندوستان اڑ جائے گا، مسلمانوں کے متعلق اخبارات میں روزانہ ایسے
ایسے مضحکہ انگیز افسانے دیکھنے میں آتے ہیں جن کو پڑھ کر ہنسی آتی ہے، اور اگر بالفرض
دو چار مسلمان ایسے نکل بھی آئیں، جس کا کوئی ثبوت نہیں تو کیا اکثریت ایسے قوم فروشوں
سے خالی ہے، ابھی کچھ دن ہوئے حکومت ہند کی جو بعض خفیہ فائلیں غائب ہو گئی تھیں،
اس میں کس کا ہاتھ تھا؟

~~~~~~~~~~~~~~

اگر پاکستان کی جاسوسی کا حربہ محض مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا
اور کچھ لوگ واقعۃً ایسا سمجھتے ہیں تو اس سے بڑھ کر بزدلی کیا ہو سکتی ہے کہ اتنی بڑی اکثریت
اور حکومت کی پوری طاقت رکھنے کے باوجود ہندوستان کے بے بس و مجبور مسلمانوں
سے خوف کھایا جائے، اگر ہندوستان میں مسلمان اس پوزیشن میں ہوتے جس میں ہندو
ہیں تو وہ ہرگز ان کے خلاف ایسے اوچھے ہتھیار استعمال نہ کرتے اور نہ اس قسم
کے خطرات کو خاطر میں لاتے، بات تلخ ہے مگر سچی ہے، کہ پاکستان خصوصاً مشرقی بنگال
میں اب بھی ہندوؤں کی خاصی بڑی تعداد موجود ہے، مگر نہرو لیاقت پیکٹ کے بعد سے
~~~~~~~~~~~~~~

اب تک وہاں نہ کوئی فساد ہوا نہ ہندوؤں کے خلاف کوئی تقریر یا تحریر دیکھنے میں آئی اور نہ ان پر جاسوسی یا غداری کا الزام لگایا گیا، نہ کسی حیثیت سے ان کے جذبات کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی، خود ہندوستان میں کشمیر کی مسلمان اکثریت کا وہاں کی اقلیت کے ساتھ جو سلوک ہے اس کا اعتراف خود اقلیت کو بھی ہے، کشمیری مسلمانوں نے ہندو مسلم اتحاد کا جو مثالی نمونہ قائم کیا ہے کیا اس کی تقلید دوسری ریاستوں کی اکثریت نہیں کر سکتی، اس سے یہ خوشی ہوتی ہے کہ اس گئی گذری حالت میں بھی مسلمانوں کو اقلیت کے بارہ میں اپنی ذمہ داری کا کتنا احساس ہے۔

~~~~~~~~~~

اس تحریر کا مقصد یہ ہے کہ اگر ہندوستان کی حکومت واقعی جمہوری اور سیکولر ہے اور اس کی نگاہ میں سب فرقے برابر ہیں اور وہ مسلمانوں کو بھی اپنی باعزت اقلیت سمجھتی ہے تو اس کو فرقہ پرستی کا کھل کر مقابلہ کرنا چاہیے، اور اگر اس راہ میں ذاتی نقصان کا بھی خطرہ ہو تو اس کو بھی گوارا کرنا چاہیے، اس کے بغیر فرقہ پرستی کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، آخر یہی کانگریس تو ہے جس نے ہندوستان کی آزادی کے لیے جان تک کی بازی لگا دی تھی، کیا آزادی کے بعد ملک کی سربلندی اور حکومت کی نیک نامی اور اس کی خدمت کے لیے فرقہ پرستی کا مقابلہ بھی نہیں کر سکتی، اگر وہ ایسا نہیں کرتی تو اس کو جمہوریت اور سیکولرزم کے دعوی کا کوئی حق نہیں ہے اور مسلمان اور دنیا یہ سمجھنے پر مجبور ہوگی کہ فرقہ پرست جماعتوں اور حکومت و کانگریس کے مقصد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ فرقہ پرست زبان سے جو کچھ کہتے ہیں، حکومت اس پر عمل کر کے دکھاتی ہے۔

~~~~~~~~~~



# مقالات

## امام حسن بن محمد الصغانی لاہوری

از

مولانا محمد عبد الحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۵)

قدیم ترین مورخین کمال الدین عبد الرزاق ابن الفوطی المتوفی ۷۲۳ھ نے صغانی کی بغداد سے ہندوستان میں پہلی بار آمد کا تذکرہ الحوادث الجامعہ میں کیا ہے لیکن سنہ کا تعین نہیں کیا ہے علامہ شمس الدین الذہبی نے پہلی سفارت کا سال ۶۱۷ھ نقل کیا ہے، چنانچہ تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں:

| | |
|---|---|
| ذهب منها بالرسالة الشريفة الى صاحب الهند سنة سبع عشرة (وستمائة) | ۶۱۷ھ میں آپ کو بغداد سے ہندوستان کے بادشاہ کے پاس سفارت پر بھیجا گیا، |

جمہور مورخین نے بالاتفاق یہی سنہ نقل کیا ہے، سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی تاج العروس میں ذہبی کے حوالہ سے ۶۱۷ھ نقل کیا ہے مگر جمہور مورخین کا یہ قول صحیح نہیں جیسا کہ صغانی لفظ قنوج پر بحث کرتے ہوئے مجمع البحرین میں لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| قَنّوج وهو موضع في بلاد الهند[۱] | قنوج ہندوستان کے شہروں میں ایک |

[۱] قنوج نہایت قدیم شہر ہے اس کا ذکر ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں بھی آیا ہے، عرب کے قدیم مورخین نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، صغانی کے معاصر یاقوت رومی نے اس کو بفتح القاف ضبط کیا ہے موصوف معجم البلدان

| | |
|---|---|
| لو یزد علیہ، قال الصغانی | مقام ہے (ازہری) نے اس سے زیادہ کچھ |
| مؤلف هذا الکتاب وزنہ | نہیں لکھا ہے، اس کتاب کا مؤلف صغانی |
| فعول مثل سنور وعجول و | کہتا ہے کہ وہ سنور اور عجول کی طرح فعول |
| هو معرب کنوج بفتح الکاف | کے وزن پر ہے، اور یہ لفظ کنوج کا معرب ہے۔ |

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۵) میں تحریر فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| قنوج بفتح اولہ وتشدید ثانیہ | قنوج کا حرف اول مفتوح اور دوسرا |
| واخرہ جیم موضع فی بلاد | حرف مشدد ہے اور آخر میں جیم ہے ازہری |
| الھند عن الازھری) | کے بیان کے مطابق بلادِ ہند میں ایک مقام ہے |

حموی نے معجم البلدان کا جو خلاصہ مراصد الاطلاع فی معرفۃ الامکنۃ والبقاع کے نام سے کیا ہے، اور وہ ۱۳۱۵ھ میں طہران سے شائع ہو چکا ہے اس میں انھوں نے معجم البلدان کی بہت سی فروگذاشتوں اور غلطیوں کی تصحیح کی ہے، لیکن اس کتاب میں بھی قنوج کو ان ہی الفاظ میں ضبط کیا ہے۔

شمس الدین محمد الجزری المتوفی ۸۳۳ھ نے غایۃ النہایۃ (طبع مصر ج ۱ ص ۲۸۰) میں اپنے ہم عصر مقری داؤد بن محمد بن شہاب ظہیر الدین القنوجی المتوفی ۸۰۹ھ کے تذکرہ میں اسی طرح ضبط کیا ہے جس طرح سے صغانی نے کیا ہے۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ قنوج بفتح القاف اور بکسر القاف دونوں طرح صحیح ہے، چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں اس لفظ کو دونوں طرح (Kannawdj اور Kinnawdj) لکھا گیا ہے۔

ے ابوریحان البیرونی نے اپنی کتاب فی تحقیق ما للھند من مقولۃ مقبولۃ فی العقل او مرذولۃ (طبع لیپزگ ۱۹۲۵ء) میں ہر جگہ قنوج کو کنوج ہی لکھا ہے۔



| | |
|---|---|
| والنون وضمۃ الواو وکان قد | جو بفتح قاف ونون اور بضم واؤ ہے، اس |
| فتحہ السلطان محمود بن سبکتگین | کو سلطان محمود بن سبکتگین نے فتح کیا |
| ثم استولی علیہ الکفار بعد | تھا، پھر امام امیر المومنین ناصر دین اللہ |
| فتح فی زمن الامام الناصر لدین | ابو العباس احمد قدس اللہ سرہ کے زمانہ |
| اللہ ابی العباس احمد امیر المومنین | میں کافروں نے اس پر قبضہ کر لیا تو |
| قدس اللہ روحہ ففتحہ السلطان | سلطان التتمش غفر اللہ لہ نے اس کو |
| شمس الدین ایلتتمش تغمدہ | اس زمانہ میں فتح کیا تھا جب ۶۱۶ھ |
| اللہ تعالیٰ برحمتہ، حین ادسلت | میں مجھے ایوان شاہی کی طرف اس کے |

ے التتمش، اس لفظ میں تاریخ نگاروں کا سخت اختلاف ہے، مورخ عبدالقادر بدایونی کا خیال ہے کہ لفظ ایلتتمش ہے، وہ منتخب التواریخ (طبع کلکتہ ج ۱ ص ۶۲) میں لکھتے ہیں:

"وجہ تسمیہ بہ التمش (التتمش) آنست کہ تولدوے درشب گرفت ماہ واقع شدہ بود، ترکان این چنیں مولود را التمش (التتمش) خوانند"

یعنی اس وقت تو درست ہو سکتے تھے جب یہ لفظ التتمش ہوتا یعنی اس میں لام نہ ہوتا کیونکہ ای کے معنی ماہ کے ہوتے ہیں، التتمش کے ساتھ یہ معنی درست نہیں، میجر راورٹی (Raverty) کی تحقیق بھی اعتبار سے ساقط ہے۔

ہمارے فاضل و محترم دوست عبدالحی حبیبی جنھوں نے طبقات ناصری کو بڑی محنت اور نہایت تحقیق سے مرتب کیا ہے، وہ بعض وجوہ سے اس نتیجہ تک پہونچے ہیں کہ اس لفظ کا صحیح املا التتمش ہے، طبقات ناصری کے مولف منہاج الدین جوزجانی نے اپنے حسب ذیل شعر میں اس لفظ کو اسی طرح باندھا ہے،

آن شہنشاہی کہ حاتم بذل ورستم کوشش است — ناصر دنیا و دین محمود بن التتمش است

الیہ من الدیوان العزیز مجدہ — پاس بھیجا گیا تھا، اللہ تعالیٰ اسے اعزاز

اللہ تعالیٰ فی سنۃ ست عشرۃ — بخشے، اسی بادشاہ نے قنوج کے گرد نہایت

وستمائۃ وسور علیہ سورا — مضبوط فصیل بنوائی ہے اور اب یہ بلادِ اسلام

---

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۷) بلاشبہہ تقطیعِ شعر میں یہ لفظ التتمش ہی درست ہے اور اس اعتبار سے ان کا یہ استدلال کچھ غلط نہیں،

تعجب ہے خلیق احمد صاحب نظامی نے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی میں التیمش کے تذکرہ میں اس کے نام کی صحت پر منہاج الدین کے اسی شعر سے استدلال کیا ہے اور التتمش کو التیمش بنا دیا ہے، جس سے شعر بھی خارج الوزن ہو گیا، پھر اس سے استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے؟

صغانی نے اس لفظ کو جس طرح نقل کیا ہے اور اس پر جو اعراب لگائے ہیں، اس میں التیمش کی پہلی ت پر ضمہ صاف نہیں ہے، اگر ضمہ ہی ہے تو یہ لفظ کی صحت کا بین ثبوت ہے، صغانی کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ انھیں ترکی زبان پر دسترس حاصل تھی یا نہیں، لیکن وہ لغت کا نہایت عمدہ مذاق رکھتے تھے، اور صحت الفاظ کا بڑا اہتمام کرتے تھے، انھوں نے اس لفظ کے اعراب کو اگرچہ حروف میں ضبط نہیں کیا ہے لیکن جس طرح لکھا ہے اور اس پر اعراب لگائے ہیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اسی طرح درست ہے،

سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی جنھیں ترکی زبان پر عبور حاصل تھا تاج العروس میں ایک موقع پر صغانی کے سلسلہ میں اس لفظ کو اسی طرح سے نقل کیا ہے،

التُتمش دراصل اسم مرکب ہے ال اور تُتمش دو جداگانہ کلمے ہیں، ال کے معنی قبیلہ اور قوم کے ہیں، تُتمش یُتمک یا تُتمق کا حاصل مصدر ہے جس کے معنی گرفتن اور انتخاب کردن کے ہیں، اس لئے اس اسم مرکب کے معنی قوم کا منتخب اور برگزیدہ انسان ہوتے ہیں، چونکہ لفظ ال کا تلفظ یائے معروف اور یائے مجہول کے درمیان ہے، اسی لئے صغانی نے اُیل پر ہمزہ بھی لگایا ہے اس لفظ کا صحیح تلفظ کچھ اہلِ زبان کے ساتھ ہی



حصیناً وھو الان من بلاد — میں داخل ہے،

الاسلام،

صغانی کے مذکورہ بالا بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۶۱۶ھ میں بغداد سے روانہ ہوئے، اور اسی سال یہاں پہونچے،

اس قسم کے مواقع پر مجمع البحرین میں سنین کی وضاحت نے اب لفظ نیف کا ابہام اٹھا دیا ہے،

انی شرقت وغربت فی الھند — میں ہندوستان اور سندھ کے مشرق و مغرب

السند نیفا واربعین سنۃ[2] — میں چالیس سال سے اوپر گھوما پھرا ہوں،

---

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۸) خاص ہے، ہر شخص اس کو صحیح طور پر ادا کرنے سے قاصر ہے بہرحال اُیل مکسور نہیں ہے اگر مکسور ہوتا تو اہلِ زبان ی پر نقطہ لگاتے جو کسرہ کی علامت ہے،

جب سے ترکی زبان رومن خط میں لکھی جانے لگی ہے اور مدار صوت پر ہوا ہے، اس کے تلفظ میں بھی فرق آگیا ہے، اہلِ زبان اب اس کی ت دوم کو ساکن نہیں، بلکہ مضموم کر دیتے ہیں، چنانچہ اس طرح *Ill ul mug* لکھتے ہیں،

[1] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شمس الدین التیمش نے قنوج کو ۶۱۶ھ میں فتح کیا تھا، اور اس کے چاروں طرف نہایت مضبوط فصیل بنوائی تھی، منہاج الدین جوزجانی نے طبقات ناصری میں التیمش کی فتوحات کے سلسلہ میں صرف فتح قنوج کا نام گنایا ہے اور اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے،

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں قنوج پر فاضل مقالہ نگار (A. L. Dames) نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ محمد بن سام غوری کی فتح کے بعد قنوج سے متعلق کوئی ایسا واقعہ نہیں جو قابلِ ذکر ہو،

[2] ملاحظہ ہو تاج العروس (لفظ ونکس)

صغانیؒ کے اس بیان سے ہندوستان میں اُن کے قیام کی مدت ۴۳ سال پوری ہوجاتی ہے، جس کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔

صغانی سفارت پر ہندوستان تنہا بھیجے گئے تھے، یا اُن کے ساتھ اور بھی علما رتھے، اس کی تصریح کہیں نہیں مل سکی، مورخین نے رسول کا لفظ بھی استعمال کیا ہے جس کا اطلاق مفرد اور جمع دونوں پر ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ اور بھی علمار ساتھ رہے ہوں اور صغانی رئیس الوفد ہوں، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صغانیؒ اس مرتبہ تنہا آئے تھے، گو مورخین نے ہدایا اور خلعت وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے مگر ظاہر ہے یہ چیزیں ضرور ساتھ رہی ہوں گی، کیونکہ کبھی کوئی سفیر کسی کے دربار میں خالی ہاتھ نہیں جاتا تھا، ہندوستان کی تاریخیں اس باب میں بالکل خاموش ہیں، اس لئے ان باتوں پر روشنی نہیں ڈالی جاسکتی، حیرت ہے کہ مقامی تاریخوں میں صغانیؒ کی پہلی آمد کا کہیں پتہ نہیں چلتا،

جس زمانہ میں صغانی کا ورود ہندوستان میں ہوا تھا، اس زمانہ میں دارالحکومت دہلی نادرۂ روزگار علمار و فضلار کا مرکز بنی ہوئی تھی، اس کے باوجود یہاں صغانیؒ کے پایہ کا کوئی محدث نہ تھا، بدقسمتی سے ہندوستان کی زبان کسی دور میں بھی عربی نہیں رہی ہے، اس لئے یہاں لغت و ادب کا چرچا بھی نہیں ہوسکا، مگر اس ملک کو مذہب سے ہمیشہ وابستگی رہی ہے، اس لئے حدیث کا کم اور فقہ کا زیادہ ترچرچا رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ صغانیؒ کی حدیث دانی کا تذکرہ یہاں کی کتابوں میں خصوصیت سے کیا گیا ہے، حالانکہ صغانیؒ کا ادبی اور لغوی مذاق حدیث سے کہیں زیادہ تھا، خواجہ نظام الدین اولیار کا بیان ہے،

"باز بحضرت دہلی رسید دراں ایام در حضرت دہلی علمار کبار بودند باہمہ در علوم تساوی بود امّا در علم حدیث از ہمہ ممتاز و ہیچ کس مقابل او نبود"۔[۱]

[۱] ملاحظہ ہو فوائد الفواد مطبوعہ نولکشور ۱۳۱۲ھ ص ۱۰۴،



فوائد الفواد سے ایک آخری اقتباس اور پیش کرنا ہے مگر یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ ہمیں صغانیؒ کا بدایوں سے انتساب تسلیم کرنے میں اس لئے تامل ہے کہ اس بارہ میں امام صغانیؒ اور اُن کے تذکرہ نگاروں میں سے کسی ایک حتّٰی کہ ہندوستان کے آخری تذکرہ نگار مولانا حکیم عبدالحیٔ لکھنوی اور مولوی محمد عبدالشکور عرف رحمان علی صاحب تحفۃ الفضلاء فی تراجم الکملاء نے بھی حسن صغانی کے بدایوں سے کسی قسم کے علاقہ اور نسبت کا تذکرہ ان کے حالات میں صراحۃً یا کنایۃً نہیں کیا ہے،

سید مرتضیٰ بلگرامی ثم الزبیدی نے دس ضخیم جلدوں میں قاموس کی نہایت مبسوط شرح تاج العروس لکھی ہے۔ اس تالیف کے موقع پر صغانی کی لغت کی دونوں کتابیں التکملہ اور العباب الزاخر بھی ان کے پیش نظر رہی ہیں، اور انھوں نے صغانی کے متعلق بعض مفید باتیں العباب الزاخر سے تاج العروس میں نقل کی ہیں، گو العباب کی تالیف کے وقت صغانی کا انتقال مادہ "بکم" پر ہوگیا تھا، لیکن العباب میں انھوں نے کہیں ضمناً بھی بدایوں سے کسی تعلق کا اظہار نہیں کیا، اور نہ التکملہ میں اس طرف کوئی اشارہ کیا ہے، ورنہ سید مرتضیٰ بلگرامی جیسا محقق اور ناقد مورخ تاج العروس میں ضرور اس کا تذکرہ کرتا، تاج العروس کو ہم نے حرفاً حرفاً پڑھا ہے، اس لئے ہم کو یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ سید مرتضیٰ بلگرامی نے کہیں بھی بدایوں سے امام صغانی کے کسی تعلق اور نسبت کا کسی نوع سے کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے، حالانکہ حضرت نظام الدین اولیار سے اُن کی عقیدت بھی ہم جیسے لوگوں سے کہیں زیادہ ہے، یہی وجہ ہے کہ تاج العروس میں بدن کے مادہ کی تشریح میں انھوں نے پہلے بدایوں سے علمی دنیا کو روشناس کرایا ہے، پھر نہایت احترام و تعظیم کے ساتھ حضرت محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ اور اُن کے مرزبوم بداؤن کا ان الفاظ میں تذکرہ کیا ہے،

| | |
|---|---|
| بداؤن بفتح الباء وضم الواو | بداؤں، بفتح با، اور بضم واؤ، ہندوستان |
| مدینۃ بالھند منھا الشیخ العارف | میں ایک شہر ہے جہاں کے رہنے والے |

باللہ تعالیٰ محمد بن احمد الخالدی المعروف ، شیخ عارف باللہ محمد بن احمد خالدی المعروف

الشہیر بنظام الاولیاء نفعنا ، بہ نظام الاولیا رہیں، اللہ تعالیٰ اُن کی

اللہ تعالیٰ ببرکاتہ ، برکات سے ہمیں بہرہ ور فرمائے ،

العباب الزاخر اگرچہ پوری ہماری نظر سے نہیں گذری ہے لیکن اس کی متفرق سات جلدیں بالاستیعاب مطالعہ سے گذر چکی ہیں اس میں بھی صغانی کے متعلق بعض مفید باتیں ملتی ہیں مگر کہیں بدایوں یا اس سے نسبت کا نام تک نہیں آیا ہے ،

مجمع البحرین صغانی کی حدیث کے علاوہ ایک کتاب لغت میں بھی مشہور ہے جو سید مرتضیٰ بلگرامی کو نہیں مل سکی تھی، یہ کتاب بھی پوری ہمارے مطالعہ سے گذر چکی ہے، اس میں صغانی نے بدن کے مادہ میں بھی بدایون سے نسبت کا کیا ذکر اس کا نام تک نہیں لیا ہے، ان وجوہ سے ہمیں ان کے بدایوں سے انتساب میں تامل رہا ہے ،

خواجہ نظام الدین اولیاء کو صغانیؒ سے دو واسطوں سے تلمذ کی سعادت حاصل رہی ہے اس لئے جمہور مورخین کے قول پر خواجہ نظام الدین اولیاء کے سابقہ بیانات اور آگے آنیوالے اقتباس کی مجبوراً معقول تاویل کرنا پڑتی ہے، اور تضعیف کے بجائے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ صغانی نے بدایون میں بھی جاکر کسی مردے بزرگ و صاحب ولایت" سے کچھ پڑھا ہو اگر ایسا ہے تو یہ غالباً کول کی آمد سے پہلے کا واقعہ ہے، جمہور مورخین کے قول پر اس وقت صغانی کی عمر مشکل سے ۱۶ - ۱۷ برس کی ہوتی ہے، گویا یہ زمانہ اُن کی تحصیل علم کا زمانہ تھا، خواجہ نظام الدین اولیاؒ کو بعض بیانات سے ہماری اسی تاویل اور توجیہ کی مزید تائید ہوتی ہے، چنانچہ ایک موقعہ پر فرماتے ہیں

"بعد ازاں و نبال زیادت تحصیل شد" [1]

---

[1] ملاحظہ ہو فوائد الفواد ص ۱۰۴،



قیام کول کے زمانہ میں صغانی کو تحصیل علم کا شوق ہوا اور انھوں نے مکہ میں جاکر حدیث کا درس لیا، ۶۰۶ھ میں جب وہاں سے واپس آئے تو قطب الدین ایبک نے آپکے سامنے لاہور کا عہدۂ قضا پیش کیا، مگر آپنے اُسے قبول نہیں کیا،

فوائد الفواد کے ان اقتباسات سے بعض اہل علم کو یہ شبہہ بھی ہوا ہے جو کسی طرح قابل قبول نہیں کہ بدایوں اس زمانہ میں اتنا مشہور نہ تھا، جتنا لاہور تھا، اس لئے ہوسکتا ہے بیرونی مورخوں نے آپ کا تولد بدایون کے بجائے لاہور لکھ دیا ہو، یہ شبہہ اس وقت درست ہوسکتا تھا جب صغانی کے تذکرہ نگار تنہا غیر ہندوستانی ہوتے یا صغانی کی اس بارے میں کوئی تصریح موجود نہ ہوتی، یا ہندوستان کا کوئی تذکرہ نگار اُن کا تذکرہ قلمبند نہ کئے ہوتا، مگر ان کی تذکرہ نگاری کا فخر ہندوستان کے بعض نہایت نامور مورخوں اور ادیبوں کو بھی حاصل رہا ہے، اور خود صغانی کی تصریح بھی موجود ہے، ایسی حالت میں یہ گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے ؟

خلیق احمد صاحب نظامی اور جناب ضیا احمد بدایونی نے فوائد الفواد کے جس جملہ سے صغانی کے بدایونی المولد ہونے پر استدلال کیا ہے، اس کی واضح تردید اوپر گذر چکی، اور یہ بات محقق ہوچکی ہے کہ صغانی کا مولد لاہور ہے جیسا کہ خود صغانی کے بیان سے ثابت ہے ؛

خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کا یہ بیان "آواز بداؤن بود" مولد ہونے کی دلیل نہیں ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ یہ پیرایۂ بیان ہمیشہ مولد ہونے کی دلیل نہیں ہوتا، اس لئے اس جملہ سے صغانی کے بدایونی الاصل ہونے پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، صغانی کو صغان سے جو آبائی تعلق رہا ہے وہی اُن کا طرۂ امتیاز اور سرمایۂ افتخار ہے جیسا کہ اُن کے اس شعر سے عیاں ہے،

فقلت یا دھر سالمنی مسالمۃ ، فاننی عمرک تتمۃ صاغانی [1]

---

[1] تاریخ ثغر عدن ص ۵۸،

اے زمانہ تو میرے ساتھ مصالحت کرلے کیونکہ میں حضرت عمرؓ بن الخطاب کی

اولاد سے ہوں اور وطن میرا صغان ہے،

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے تا دمِ مرگ اپنے اس خاندانی اور آبائی تعلق کو کبھی فراموش نہیں کیا اور ہر جگہ اپنی نسبت الصغانی لکھا اور مورخین اور تذکرہ نگاروں نے بھی اس نسبت کا ہر جگہ خیال رکھا ہے،

خواجہ نظام الدین اولیارؒ کی بزرگی اور صغانی سے بواسطہ تلمذ کے پیش نظر ان کے مذکورہ بالا کی یہی توجیہ کیجا سکتی ہے کہ اس جملہ میں صغانی کے بدایون سے محض تعلق کا اظہار ہے،

"او از بداؤن بودہ" سے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ یہ تعلق اتنا معمولی تھا کہ جو قابلِ ذکر ہی نہ تھا، اور خود حسن سجزی بدایونی جامع ملفوظات کو بھی اس کا علم نہ تھا حضرت محبوب الٰہی نے انھیں بتایا کہ انھیں ہمارے وطن بدایون سے بھی ایک گونہ تعلق رہا ہے، مگر اس تعلق کی وضاحت سے جامع ملفوظات اور اربابِ تذکرہ دونوں خاموش ہیں،

صغانیؒ جب پہلی مرتبہ بسلسلۂ سفارت دہلی آئے تو یہاں انکی ملاقات ایک دیرینہ دوست سے ہوئی، دورانِ گفتگو میں زمانہ طالب علمی کا ذکر چھڑ گیا صغانی نے بھی اپنے تحصیلِ علم کے زمانہ کا ایک واقعہ انھیں سنایا اور اللہ تعالیٰ کے ان انعاموں کا تذکرہ کیا جو اس نے ان پر کئے تھے، بقول حضرت نظام الدین اولیاءؒ فرمانے لگے جب ہم بدایوں میں پڑھتے تھے اس وقت ہمارے استاد کے پاس حدیث کی ایک کتاب ملخص نام کی تھی، ہمیں اس کے دیکھنے کا بڑا شوق تھا، یہ کتاب ہم نے ان سے مانگی تھی، مگر انھوں نے نہیں دی، ایک وہ وقت تھا کہ ہمیں کتابیں دینے سے بھی گریز کیا جاتا تھا، اور ایک یہ وقت ہے کہ ہم پر اللہ تعالیٰ نے ایسا کرم کیا ہے کہ اب اس جیسی کتاب کے سینکڑوں لکھنے والے آکر ہم سے پڑھ سکتے ہیں،

اللہ تعالیٰ نے صغانیؒ کو جو جاہ و منزلت عطا کی تھی، اس نے انھیں معاصروں کی نگاہوں میں



محسود بنا دیا تھا، اس لئے کسی بدخواہ نے اُن کا یہ قول اُن کے استاد سے جو اس وقت بقیدِ حیات تھے نقل کر دیا کہ صغانی تو اب آپ کی نسبت بھی یہ کہتا ہے کہ ہمارے استاد نے ملخص دینے سے انکار کیا تھا، مگر اب اس کتاب کے مصنف جیسے سو آدمی اگر مجھ سے پڑھ سکتے ہیں، یہ سُن کر انھوں نے کہا معلوم ہوتا ہے اس کا حج قبول نہیں ہوا، ورنہ وہ ایسی بات نہ کہتا،

حضرت محبوب الٰہی فوائد الفواد میں فرماتے ہیں،

"القصہ چوں از آنجا بدہلی آمد، مگر در آنچہ بداؤں بود آنجا اور استادے بودہ است مردے بزرگ و صاحب ولایت بود، بر دکتابے بود، در حدیث کہ آنرا ملخص گویند، مولانا رضی الدین از وطلب نمودہ بود او ورا از نسخہ مضائقت نمود، چوں مولانا با حصول علم و نفوذ معنی در دہلی آمد مگر بارے می گفت کہ وقتے استاد من ملخص از من دریغ داشتہ بود امیں ساعت صد ہمچو صاحب آن کتاب باید کہ پیش من چیزے بخواند کسے ایں سخن با استاد او رسانید او گفت نہ ہمانا کہ حج او قبول افتادہ باشد کہ اگر حج او قبول شدہ بودے ایں چنیں سخن نہ گفتے"[1]

یہاں یہ نکتہ بھی لحاظ کے قابل ہے کہ حضرت نظام الدینؒ اولیارؒ کا مذکورہ بالا بیان تمامتر انہی الفاظ پر مشتمل ہے جو کسی بدخواہ نے صغانیؒ کے استاد سے جا کر کہے تھے،

تاریخ و سیر کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سفرا، جب دربار میں آتے تھے تو وہ اپنے فرائض ادا کرنے کے بعد بار بار دربار میں حاضری کے پابند نہیں رہتے تھے، اور عموماً ایسے علما اور اربابِ کمال کو سفیر بنا کر بھیجا جاتا تھا جنھیں حدیث، فقہ، تفسیر اور کلام میں کمال حاصل ہوتا تھا، وہ سفارت کی حالت میں درس و تدریس اور علم و فن کی خدمت سے گریز نہیں کرتے تھے، اس لئے طالبانِ علوم جوق در جوق اُن کی خدمت میں حاضر ہو کر پڑھتے اور حدیث کا سماع کرتے تھے، اسی وجہ سے سفیر کی

---

[1] ملاحظہ ہو فوائد الفواد ص ۱۰۴،

آمد ایک یادگاری حیثیت اختیار کرلیتی تھی، اور عوام و خواص میں خلیفہ کی ہر دلعزیزی اور شہرت بڑھ جاتی تھی، ارباب تذکرہ اس قسم کے اہل علم سفیروں کے حالات میں اُن کی اس علمی فیض رسانی کا تذکرہ خصوصیت سے کرتے ہیں، اس سلسلہ میں ہم یہاں صرف دو مثالیں پیش کرتے ہیں، تاج الدین عبد الوہاب السبکی المتوفی ۷۷۱ھ فخر الدین ابو علی یحیی بن الربیع العمری (جنھیں خلیفۃ الناصر لدین اللہ نے سلطان غیاث الدین محمد بن سام المتوفی ۵۹۹ھ کے دربار میں خلعت دے کر غزنہ بھیجا تھا) کے حالات میں رقمطراز ہیں،

حدث بالكثير ..... بهراة وبغزنة لما توجه اليها رسولا من الديوان العزيز[1]

جب انھیں ایوان شاہی کی طرف سے غزنہ سفیر بنا کر بھیجا گیا تو انھوں نے غزنہ اور ہرات میں بکثرت حدیثیں بیان کیں،

مورخ ابن النجار نے ان کے فضل و کمال کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے،

كان اماماً كبيراً وفوراً نبيلا حسن المعرفة بمذهب الشافعي محققاً مدققاً مليح الكلام في المناظرة والجدل مجوداً في علوم الكلام والحساب وقسم التركات وله معرفة حسنة بالحديث[2]

آپ بلند پایہ اور باوقار امام تھے، مذہب شافعیؒ کے بڑے واقفکار اور محقق و مدقق تھے، جدل و مناظرہ میں بھی دلکش گفتگو کرتے تھے، علم کلام، ریاضی اور تقسیم میراث کے بھی ماہر تھے، اور علم حدیث میں بڑی معرفت اور بصیرت حاصل تھی،

[1] ملاحظہ ہو الطبقات الشافعیۃ الکبریٰ طبع اول مطبعہ حسینیہ مصر ۱۳۲۴ھ ج ۵ ص ۱۶۵ [2] ایضاً کتاب مذکور،



سلطان غیاث الدین کے دربار میں ابن الربیع کی آمد کا تذکرہ منہاج الدین جوزجانی نے بھی کیا ہے، چنانچہ اپنی کتاب طبقات ناصری میں لکھتے ہیں،

"چند کرت از حضرت دار الخلافہ از امیر المومنین الناصر لدین اللہ خلعت فاخرہ بحضرت سلطان غیاث الدین طاب ثراہ واصل شد کرت اول ابن الربیع آمد و قاضی مجد الدین قدوہ با او بدار الخلافہ رفت[1]"

عبد اللہ بن عمر المکی نے بھی ظفر الوالہ میں اُن کی آمد کا ذکر ۵۹۹ھ کے واقعات میں کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن الربیع سلطان غیاث الدین کے دربار میں اسی سال آئے تھے، لکھتے ہیں،

كان الناصر لدين الله ابو العباس احمد بن المستضئ يراسل غياث الدين واول من وصل اليه حاجباً من الخليفة ابن الربيع ومعه خلعة الخليفة وفي رجوعه استصحبه القاضي مجد الدين قدوه بما يليق من جانبه للخليفة[2]،

الناصر لدین اللہ ابو العباس احمد بن المستضئ سلطان غیاث الدین کے یہاں قاصد اور سفیر بھیجا کرتے تھے اور سب سے پہلے جو سفیر خلیفہ کی طرف سے گیا، وہ محدث ابن الربیع تھے، وہ اپنے ساتھ خلعت بھی لائے تھے، اُن کی واپسی کے وقت انکے ساتھ قاضی مجد الدین قدوہ سلطان غیاث الدین کی طرف سے خلیفہ کے شایان شان تحائف لے کر بغداد گئے تھے،

ابن الربیع کو سلطان شہاب الدین محمد بن سام غوری المتوفی ۶۰۲ھ کے دربار میں بھی سفیر بنکر جانے کا فخر حاصل ہے، مورخ سبکی، طبقات الشافعیہ میں تحریر فرماتے ہیں،

[1] ملاحظہ ہو طبقات ناصری، طبع کلکتہ ۱۲۶۴ھ ص ۷۰، [2] ملاحظہ ہو ظفر الوالہ بمظفر و آلہ طبع لیڈن ۱۹۲۰ء ج ۲ ص ۶۶۶،

انه توفی فی یوم الاحد السابع والعشرین من ذی القعدة سنة ست وستمائة وصلی علیه یوم الاثنین بالمدرسة النظامیه (قلت) هذا هو الصواب فی تاریخ وفاته و ذکر غیره انه توفی فی طریق خراسان لما توجه رسولاً الی السلطان شهاب الدین الغوری الی غزنة وهو وهم فانه عاد من عند السلطان المذکور الی بغداد فی سنة ثلاث وستمائة واقام بها الی ان توفی سنة ست وستمائة[51]

ان کا انتقال ۲۷ ذی قعدہ ۶۰۶ھ میں ہوا، نماز جنازہ مدرسہ نظامیہ میں پڑھی گئی، میرے نزدیک یہی تاریخ وفات صحیح ہے، ابن النجار کے علاوہ بعض مورخوں نے لکھا ہے، کہ انھوں نے خراسان کے راستہ میں وفات پائی، جب انھیں سلطان شہاب الدین کے دربار میں سفیر بنا کر غزنہ بھیجا گیا تھا، مگر یہ محض وہم ہے کیونکہ وہ سلطان شہاب الدین کے دربار سے ۶۰۳ھ ہجری میں بغداد واپس آگئے تھے اور سال وفات ۶۰۶ھ ہجری تک یہیں رہے،

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ سفارت کی خدمت کے لئے کیسے کیسے صاحب فن علماء کا انتخاب کیا جاتا تھا، ابو شامہ المقدسی المتوفی ۶۶۵ھ ہجری نے محدث ابو الحسن علی بن ابراہیم الحنبلی المعروف بابن نجیة المتوفی ۵۹۹ھ کے حالات میں لکھا ہے،

یعنی نور الدین رحمة الله علیه

سلطان نور الدین رحمہ اللہ نے ابن نجیہ

---

۵۱ ملاحظہ ہو الطبقات الشافعیة الکبریٰ ج ۵ ص ۱۶۵،



رسولاً الی بغداد فی سنة اربع وستین وخمسمائة فسمع بها عبد الخالق بن احمد بن یوسف وغیره[52]

کو ۵۶۴ھ ہجری میں سفیر بنا کر بغداد بھیجا تھا، اور بغداد میں شیخ عبد الخالق ابن احمد بن یوسف وغیرہ نے اُن سے حدیث کا سماع کیا تھا،

ایسا ہی صغانی کے ساتھ ہندوستان میں بھی ہوا، یہاں اُن کے طویل قیام سے قیاس ہوتا ہے کہ سفارت کے عہدہ پر ان کا تقرر عارضی نہ تھا، بلکہ طویل مدت کے لئے بھیجا گیا تھا، چنانچہ صغانی کا قیام ہندوستان میں سات آٹھ برس سے کم نہیں رہا اتنی مدت میں یہاں کہاں کہاں قیام رہا، یہ بتانا مشکل ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی ایک جگہ مستقل قیام نہیں رہا، بلکہ انھوں نے ہندوستان کے مختلف حصوں کی سیاحت کی، جیسا کہ انھوں نے خود لکھا ہے،

انی شرقت وغربت فی الهند والسند نیفا واربعین سنة[53]

میں ہندوستان اور سندھ کے مشرق و مغرب میں چالیس سال سے اوپر گھوما پھرا ہوں،

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستان میں کسی ایک جگہ مستقل نہیں رہے، بلکہ خلیفہ بغداد کا پیغام سلطان التتمش کو پہنچانے اور فرائض منصبی کی انجام دہی کے بعد مختلف شہروں کی سیاحت کی،

---

۵۲ ملاحظہ ہو: الذیل علی الروضتین، طبع اوّل قاہرہ ۱۳۶۶ھ ص ۳۲،

۵۳ ملاحظہ ہو تاج العروس لفظ دکنکی

ہندوستان کے اہلِ علم صغانی کی حدیث دانی سے پوری طرح واقف تھے، اس لئے انھوں نے اُن کی آمد کو نعمت غیر مترقبہ سمجھا، چنانچہ وہ جہاں جاتے امراء اور علماء و مشائخ پروانہ کی طرح آپکے گرد جمع ہو جاتے تھے، اور آپ سے حدیث و لغت کی تحصیل کرتے تھے، درس و تدریس کے اس سلسلہ نے عوام و خواص دونوں سے آپ کا رابطہ استوار کر دیا تھا، اور وہ خلیفہ بغداد کے نام اور کام اور اسکی ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ ہمدردی و محبت سے پوری طرح واقف ہو گئے تھے، (باقی)





# فقہ اسلامی کے ماخذ

## قیاس

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ معینیہ اجمیر

(۵)

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ "قیاس" ہے،

**قیاس کی حقیقت و تعریف** قیاس کے لغوی معنی "اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا" ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں، اسکی تعریف یہ ہے

| | |
|---|---|
| تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ،[1] | حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق حکم) کے مطابق کرنا، |

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے،

| | |
|---|---|
| الحاق امر بامر فی الحکم الشرعی لاتحاد بینھما فی العلۃ | دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ کا ہے، وہی حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا، |

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ہیں، (۱) جو چیزیں قرآن و سنت یا اجماع کے صریحی حکم سے ثابت ہیں، اُن کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہا کے بیان کردہ

---

[1] نور الانوار ص ۲۲۴،

طریقوں اقتضاء کنایہ اشارۃ وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے، اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ و معانی ہی سے حل ہو جائیں گے، اور زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی،

۲- لیکن نئے حالات و مسائل کا پھیلاؤ اس قدر وسیع اور رنگ برنگ ہے کہ محض اس سے کام نہیں چلتا، ایسی صورت میں صریح حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل ڈھونڈھا جائے گا، یعنی گہرائی میں جاکر اس کی علت نکالی جائے گی، علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی، اس کے ماذ و ما علیہ میں نظر دوڑائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا، اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے، اس عمل کے ذریعہ ان نئے مسائل کا حل دریافت ہوتا ہے، جن کو صریح حکم کے الفاظ و معانی شامل نہیں ہوتے، بلکہ علت کے ذریعہ اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوتے ہیں،

| | |
|---|---|
| اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسًا لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة،[1] | فقہاء جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق فیصلہ) سے نکالتے ہیں تو اسکو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں |

**قیاس کی اہمیت و ضرورت**

قیاس کے ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع کے باب میں مذکور ہو چکی کہ ایک طرف تو اصل و کلیات ہیں جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں، اور دوسری طرف حالات و تقاضا کے نئے تغیرات اور ضرورت زمانہ کی نئی نئی کروٹیں ہیں، جو آئے دن نئے نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں، ایسی صورت میں فطری طور پر اصول و کلیات اور تصریحی احکام کے عقلی مفہوم میں غور و فکر اور اُن کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک اُن کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے

۱؎ حسامی ص ۹۱،



کہ ہر دور کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں، اور زمانہ کے مفتی کو اس میں اپنا رنگ بھرنے کا موقع مل سکے،

**قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آیتیں**

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد میں ذیل کی قسم کی آیتیں بیان کی جاتی ہیں۔

| | |
|---|---|
| فاعتبروا يا اولي الابصار (۵۹/۲) | پس اعتبار کرو اے آنکھوں والے، |

فقہاء نے اعتبار کا مطلب یہ بیان کیا ہے

| | |
|---|---|
| رد الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره[1] | کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا، |

اس آیت کے الفاظ عام ہیں جو موعظت اور استنباط سب کو شامل ہیں،

قرآن حکیم میں تفقہ فی الدین کو خاص جماعت کا مستقل مشن قرار دیا گیا ہے،

| | |
|---|---|
| ليتفقهوا في الدين (۹/۱۲۲) | تاکہ دین میں وہ جماعت فہم و بصیرت حاصل کرے، |

تعلیم کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کا مستقل مقصد ٹھہرایا گیا ہے

| | |
|---|---|
| ويعلمهم الكتاب والحكمة، (۳/۱۵۹) | وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے، |

یہ سب انتظام اسی لئے تھا کہ نئے حالات و مسائل کے استنباط کا راستہ کھلے اور اسلامی تعلیم کی جامعیت و ہمہ گیریت قائم رہے اور اسکے ماننے والے نئی راہ کی تلاش میں سرگرداں ہو کر زمانہ کا شکار نہ بنیں،

علاوہ ازیں قرآن و سنت میں بہت سے احکام و اصول کی علتیں اور غایتیں اُن کے ساتھ ہی بیان

۱؎ توضیح برحاشیہ تلویح ص ۵۴

کر دی گئی ہیں تاکہ صریح حکم کے ساتھ غیر صریح کو بھی شامل کیا جاسکے اور مزید استنباط و استخراج کا کام جاری رکھا جائے،

یہ صحیح ہے کہ علتوں اور غایتوں کے معلوم ہوجانے سے احکام کی تعمیل میں سہولت پیدا ہوتی ہے لیکن مذکورۂ بالا مقصد بھی تسلیم کرنے میں کوئی دشواری نہیں لازم آتی ہے، بلکہ مزید فوائد کے حصول کا دروازہ کھلتا ہے،

**قیاس کی مخالفت میں پیش کیجانے والی آیتیں ثبوت میں زیادہ زوردار ہیں**

یہ عجیب بات ہے کہ قیاس کے ثبوت کی زیادہ پرزور وہی آیتیں ہیں جو قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں، مثلاً

نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ، (۱۶/۸۹) — ہم نے آپ پر "الکتاب" نازل کی دین کی تمام باتیں بیان کرنے کے لئے،

مَا مِنْ رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۶/۶۰) — ہر خشک و تر کتاب مبین میں ہے،

یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے صرف الفاظ و معانی ہر پیش آمدہ صورت کے لئے بیان نہیں قرار دئے جاسکتے اور نہ وہ ان سب کے جامع ہوسکتے ہیں، البتہ اُن کے مفہوم کی گہرائی اس حقیقت کی حامل ہوسکتی ہے، اس لئے لازمی طور پر وہی مراد ہوگی جیسا کہ عارفین نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے،

لا ینقضی عجائبہ ولا یخلق علی کثرۃ الرد۔ — قرآن کے عجائب (حقائق و معارف) کبھی ختم نہ ہوں گے، اور نہ بار بار دہرانے سے یہ کلام پرانا ہوگا، (بلکہ ہر بار تُدبر کے لئے علم و عرفان کی نئی نئی راہیں[۴]

انہی حقائق و معارف کے بارے میں ہے،



فقد انقصمت ظہور الفحول عن ادراکہا وعجزت الافکار عن التطورات حول حریمہا، — ان کے ادراک سے بڑے بڑے مردمیدان کی کمر ٹوٹ گئی ہے اور افکار و تصورات کی بلند پروازی بھی اس کے حریم تک نہیں پہنچ

یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دوسری آیت میں کتاب سے قرآن حکیم مراد لیا جائے اور تبیان سے پہلی آیت میں اصول و کلیات مراد نہ ہوں، بلکہ جزئیات و فروع مراد ہوں، ورنہ محققین مفسرین کی رائے ہے کہ کتاب سے مراد لوح محفوظ (علم الٰہی) ہے، اور اسی کی وہ صفت ہے، جو بیان کی گئی ہے، "اور تبیان" سے مراد اصول و کلیات ہیں، ان کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں لیکن موقع اور محل کی تعیین کے بعد پھر مخالفت کی گنجائش نہیں رہتی ہے،

**رسول اللہؐ کا قیاس کرنا دوسروں کے لئے دلیل جواز نہیں بن سکتا ہے**

قیاس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی نہ موجود ہوتی اُن میں آپ اپنی رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مہبط وحی تھے براہ راست الٰہی پالیسی کے محرم راز تھے، اور خطائے اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت کی جاتی تھی جو آپکے علاوہ امت کے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے، اس بنا پر دوسروں کے قیاس کے لئے آپ کا عمل دلیل جواز نہیں بن سکتا، البتہ آپ کا فرمان

انتم اعلم بامور دنیاکم — اپنے دنیوی امور کو تم زیادہ جانتے ہو،

اور

واذا امرتکم بشیئ من رائی فانما انا بشر،[۵] — جب میں اپنی رائے سے کسی شے کا حکم دوں تو میں بشر ہوں،

---

۵ مسلم و مشکوٰۃ

دوسروں کے لئے قیاس کی گنجائش پیدا کرتا ہے، آپ کا ایک دوسرا صریح ارشاد اس بارہ میں نہایت اہم ہے آپ نے حضرت معاذ بن جبل کو جب یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر اُن سے پوچھا کہ

بم تقضی قال بما فی کتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ تعالیٰ قال اقضی بما قضی بہ رسول اللہ قال فان لم تجد ما قضی بہ رسول اللہ قال اجتھد برائی قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسولہ[1]

جب کوئی مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کروگے؟ جواب دیا جیسا کہ کتاب اللہ میں ہے، پھر سوال کیا اگر کتاب اللہ میں صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ انھوں نے کہا پھر سنتِ رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا، پھر پوچھا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ جواب میں کہا کہ ایسی حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، اس پر رسول اللہ خوش ہوئے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اُس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے رسول کو پسندیدہ ہے

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذؓ اور ابو موسیٰؓ دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے ایک ایک علاقہ کا قاضی بنا کر بھیجا تھا، اور آپ کے استفسار کے جواب میں دونوں حضرات نے عرض کیا تھا،

[1] کتب اصول فقہ،



اذا لم نجد الحکم فی السنۃ نقیس الامر بالامر فما کان اقرب الی الحق عملنا بہ فقال علیہ السلام اصبتما[1]

جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک معاملہ کو دوسرے معاملہ پر قیاس کریں گے اور جو فیصلہ حق کے زیادہ قریب ہوگا، اسی پر عمل کریں گے، رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ تم دونوں کی رائے درست ہے،

**قیاس کے خلاف ایک روایت کی توجیہ**

جس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے قیاس پر نکیر کی ہے اور اس کو اُن کی ضلالت و گمراہی کا سبب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ قرار دیا ہے، وہ یہ ہے،

قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیھم اولاد السبایا فقاسوا مالم یکن بما کان فضلوا واضلوا[2]

بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک درست اور صحیح چلتا رہا جب تک کہ ان میں لونڈی زادوں کی کثرت نہ ہوئی جنھوں نے پیش آنے والے معاملات کو سابقہ معاملات پر قیاس کیا، جس سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا،

مگر اس روایت کے الفاظ ہی میں اس کا محل اور جواب موجود ہے، اولاد السبایا "(لونڈیوں کی اولاد) سے مراد غیر تربیت یافتہ اور ناحقیقت شناس لوگ ہیں جنھیں علمی و فکری زندگی میں کوئی مقام حاصل نہیں ہوتا ہے، مگر اپنی کم ظرفی اور تھڑدلے پن کی وجہ سے اپنے کو غیر معمولی حیثیت و صلاحیت کا مالک سمجھنے لگتے ہیں،

یہ صورتِ حال ہر قوم کے غیر تربیت یافتہ لوگوں میں پائی جا سکتی ہے، بالخصوص زوال زدہ قوموں میں اس کی بڑی کثرت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں سنجیدہ غور و فکر کی صلاحیت باقی نہیں رہتی، ظاہر ہے کہ جب

[1] منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتحبیر جلد ۳ ص ۲۲۲، [2] داری وغیرہ،

ایسے لوگ قیاس کرنے لگیں گے تو اس کا نتیجہ گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے،

**صحابہؓ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت**

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابۂ کرامؓ کی زندگی میں قیاس کا ثبوت ملتا ہے، کہ فقہا نے قیاس پر اجماع" کا دعویٰ کیا ہے لیکن چونکہ اُن کے زمانہ میں تمدن کو زیادہ وسعت نہیں ہوئی تھی، اس بنا پر قیاس عملی مسائل تک محدود رہا، چنانچہ جو نیا حل طلب مسئلہ پیش آتا تو کتاب و سنت سے اس کا حکم دریافت کیا جاتا اُن میں نہ ملتا، اور اجماع کی بھی کوئی صورت نہ بن سکتی، تو اجتہاد اور رائے سے اس کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں،

حضرت ابوبکرؓ سے کلالہ (جس کے نہ باپ ہوں اور نہ اولاد) کی وراثت کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو فرمایا

| | |
|---|---|
| اقول فیھا برای فان یکن صوابا | میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں اگر یہ |
| فمن اللہ وان یکن خطاً فمنی | وہ صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور |
| ومن الشیطان"[1] | اگر غلط ہے تو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے سمجھو، |

اسی طرح حضرت عمرؓ نے جد (دادا) کے بارے میں ایک موقع پر فرمایا،

| | |
|---|---|
| اقضی فیہ برائی[2] | اپنی رائے سے اس کے بارے میں فیصلہ کرتا ہوں، |

حضرت عثمانؓ نے حضرت عمرؓ سے ایک موقع پر فرمایا،

| | |
|---|---|
| ان اتبعت رایک فسدید و | اگر آپ اپنی رائے کی اتباع کریں تب |
| ان تتبع رای من قبلک | بھی ٹھیک ہی، اگر اپنے پیشرو کی رائے |

---

[1] منہاج الاصول، ص۵۲ ،،



| | |
|---|---|
| فنعم الرای[1] | کی اتباع کریں تو اور بہتر ہے، |

حضرت علیؓ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری اور عمرؓ کی رائے اس میں متفق تھی لیکن اب میری رائے خلاف ہوگئی ہے،

| | |
|---|---|
| وقد رائیت الآن بیعھن[2] | اب میں ان کی بیع کو مناسب سمجھتا ہوں |

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے جس عورت کو طلاق لینے کا اختیار دیا گیا تھا اس کے بارے میں فرمایا کہ

"میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتا ہوں اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے اور غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں[3]

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ وغیرہ جلیل القدر اصحاب کی رائیں (قیاس) بکثرت ملتی ہیں جن کے بعد قیاس کے ثبوت میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا، یہ حضرات اپنے شاگردوں اور حکومت کے عہدیداروں کو بھی (جن میں صلاحیت ہوتی) قیاس کا حکم دیتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے قاضی شریحؓ کو جب کوفہ کا قاضی مقرر کیا، تو فرمایا کہ

"جب کسی معاملہ میں قرآن و سنت میں صریح حکم نہ ملے، اور تمھیں شبہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو[4]"

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت جو فرمان دیا تھا، وہ بھی قیاس کے بارے میں نہایت صریح ہے۔

| | |
|---|---|
| اعرف الاشباہ والنظائر وقس | پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلہ اور نظروں |
| الامور برائک[5] | کی معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے |

---

[1] منہاج الاصول ص۵۲ ،، [3] ص۵۳ تاریخ التشریع الاسلامی ص۵۰ ،، [5] منہاج الاصول،

**قیاس کے خلاف صحابہؓ کے اقوال اور ان کے محمل**

ایک طرف قیاس کے بارے میں ان بزرگوں کے یہ اقوال وعمل موجود ہیں دوسری طرف اس کی مخالفت میں بھی اُن کے اقوال ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک موقع پر فرمایا،

ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ برائی[1]

کون آسمان اپنے زیر سایہ مجھے رکھے گا، اور کون زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا،

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے،

ایاکم واصحاب الرای فانھم اعداء السنن اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرای[2]

لوگو! اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ، وہ سنّت کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے سے وہ عاجز ہیں، اس لئے اپنی رائے سے کہتے ہیں،

اس روایت کا یہ ٹکڑا اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرای نہایت غور وفکر کا مستحق ہے،

ایک اور موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا

ایاکم والمکایلۃ قیل وما المکایلۃ قال المقایسۃ[3]

اپنے آپ کو مکایلہ سے بچاؤ جب پوچھا گیا کہ مکایلہ کیا چیز ہے تو فرمایا آپس میں[4]

غالباً اس کا تعلق زیر بحث قیاس سے نہیں ہے،

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے

۱؎ منہاج الاصول ص ۵۲ ، ص ۵۳ ،



لو کان الدین یوخذ قیاسا لکان باطن الخف اولیٰ بالمسح من ظاہرہ[5]

اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو موزے کے نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا،

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا،

یذھب قراءکم وصلحاءکم ویتخذ الناس رؤسا جھالا یقیسون الامور برائھم[6]

تمہارے اہل علم اور صلحا ختم ہو جائیں گے اور لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے،

بظاہر ان اقوال میں تضاد معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت تضاد نہیں ہے، بلکہ رائے اور قیاس کی مخالفت کا مقصود محض احتیاط ہے، کہ ہر کس وناکس اس کا مدعی نہ بن جائے، بلکہ اس کی اجازت انہی لوگوں کو ہوگی، جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں،

قیاس کی اجازت انہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائے گی، اور بقول حضرت عمرؓ اشباہ ونظائر پر قیاس کیا جائے گا، لیکن جہاں سہل پسندی اور ہوا وہوس کے غلبہ کی وجہ سے ضرورت بنالی جائے گی، یا قیاس کرنے میں اس کے حدود وقیود کی رعایت نہ ملحوظ رکھی جائے گی وہاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی، مذکورۂ بالا اقوال میں اسی کی طرف اشارہ ہے، ورنہ اگر قیاس کا دروازہ مطلق بند کر دیا جائے تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل نہیں رہ جاتی،

زیر بحث قیاس میں اہلیت وصلاحیت کا معیار کیا ہے؟ کن لوگوں کو قیاس کی اجازت ہے اور کن کو نہیں، ہے، اس سلسلہ کی کچھ باتیں فقیہ کے ذیل میں گذر چکی ہیں اور آیندہ مستقل عنوان اجتہاد کے تحت ہی ذکر کی جائیں گی، یہاں نظار کے مقرر کردہ اصول وضوابط اور حدود وقیود کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں،

۵؎ منہاج ۶؎ ایضاً

قیاس میں اصل دار و مدار علت ہے

اصل حکم (سابقہ فیصلہ اور نظیر) کو فقہاء کی اصطلاح میں مقیس علیہ اور حل طلب نئے مسئلہ کو "مقیس" کہتے ہیں، اور ان دونوں میں جو شے مشترک ہوتی ہے جس کی وجہ سے اصل حکم کو فرع (نئے مسئلہ) پر جاری کرتے ہیں، اس کو "علت" سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے قیاس میں "علت" ہی پر سارا دار مدار ہوتا ہے، پوری بحث اس کے گرد چکر کاٹتی ہے،

لیکن خود علت کی بحث اتنی پرپیچ اور مختلف فیہ ہے کہ اس میں سے راجح قول نکالنا نہایت مشکل ہے اور حق یہ ہے کہ جب بات قیاس اور رائے پر ٹھہری تو اختلاف کی پرپیچ وادی سے نجات کیونکر حاصل ہوسکتی ہے، کسی قول کو ترجیح دینے میں مرجح (ترجیح دینے والے) کی ذہنی و فکری زندگی کو بڑا دخل ہوتا ہے اور حالات و تقاضے کی ضرورت بھی اثر انداز ہوتی ہے، کیونکہ مادی و معنوی ماحول سے تو کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہتی، ان حالات میں یہ توقع کیسے ہوسکتی ہے کہ ایک دور کی ترجیحی صورتیں ہر دور میں وہی ترجیحی حیثیت قائم رکھ سکیں گی، یا ایک شخص کی ترجیح دی ہوئی صورت تمام اشخاص کے نزدیک بعینہٖ مسلم ہوگی،

فقہاء کے مختلف اقوال سے سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ بڑی حد تک بنی بنائی زمین مل جاتی ہے، لیکن حالات اور زمانہ کی مناسبت سے ترجیحی صورتیں نکالنا اور نئے برگ و بار کے قابل بنانا یہ قوم کی ذاتی صلاحیت اور زمانہ کے تقاضا اور اسکی ضروریات پر منحصر ہے،

فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے[1] (۱) علت (۲) سبب (۳) شرط اور علامت ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق درج ذیل ہے،

علت سبب شرط و علامت کی تعریف اور باہمی فرق

(۱) علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کردے، بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کردیتی ہے، فقہاء کی اصطلاح میں جس عارض کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہوئے "علت" کہتے ہیں اسکی تعریف یہ ہے



ما شرع الحکم عند وجودہ لا بہ[1] — حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہوا ہو،

دوسری یہ ہے،

ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً[2] — جس کی طرف بغیر کسی واسطے کے حکم کا تقرر منسوب کیا جائے،

سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطے سے ہوتی ہے، البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اگر کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے، تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں،

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے، جو مقصود تک پہنچاتا ہے، قرآن حکیم میں ہے: وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا[1] اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا یعنی ایسا طریقہ جو حکمرانی تک اُس کو پہونچانے والا تھا، ای طریقاً موصلا الیہ[3]،

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہونچنے کے راستہ اور طریقہ کو سبب کہتے ہیں، ما یکون طریقاً الی الحکم[4]،

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا، الگ الگ دو چیزیں ہیں، راستہ سبب ہے اور چلنا "علت" ہے پہونچنے کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستہ کی طرف، پہونچنے کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ چلنے کا تحقق ہو، راستہ، ہزار موجود سہی لیکن چلے بغیر کیسے طے ہوسکتا ہے،؟

رسّی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل

---

[1] التقریر والتحبیر ص ۱۴۱، [2] کتاب التحقیق ص ۲۲۶ [3] ایضاً ص ۲۶۲، [4] حسامی ص ۱۲۹،

(علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسی کی طرف، اور رسی کی طرف بھی ہوگی تو انسانی فعل (علت) کے واسطہ سے ہوگی، چنانچہ

كل ما كان طريقًا الى الحكم بواسطة يسمى لهٔ سببا ويسمى الواسطة علة[1]
کسی واسطہ سے حکم تک پہونچنے کا جو راستہ ہو، وہ سبب ہے اور واسطہ علت ہے،

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں، جس پر شے کا وجود موقوف ہو، اور فقہا کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو،

مایضاف الحکم الیہ وجودًا عندہ لا[2]
وہ شے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے،

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شے ہے اور حکم کا وجوب (ثابت و قائم ہونا) دوسری شے ہے، شرط پر وجود موقوف ہوتا ہے اور علت پر وجوب موقوف ہوتا ہے، ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہاء نے اس طرح بیان کیا ہے،

الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه[3]
حکم تعلق رکھتا ہے اپنے سبب سے، ثابت ہوتا ہے، اپنی علت سے پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وجود کے وقت

(۴) علامت کے معنی "نشان" کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے منارہ نشان کا کام دیتا ہے، اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ نشان دینے والی شے کو علامت سے تعبیر کیا جاتا ہے،

هى ما يعرف وجود الحكم من
وہ شے جو حکم کے وجود کا پتہ دے مگر نہ

[1] اصول الشاشی ص ۹۰ و [2] کتاب التحقیق ص ۲۰۴، [3] اصول الشاشی ص ۹۶۔



غیران يتعلق به وجوده ولا وجوبه[1]
حکم کے وجود سے کوئی تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے،

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب ان دونوں پر موقوف نہیں ہے سبب حکم تک پہونچنے کا راستہ اور طریقہ ہے، اور علامت صرف علامت کا کام دیتی ہے، البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا ہے، اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب) ہوتا ہے،

نص معلول بعلت ہے

فقہاء کے نزدیک یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہر حکم (نص) معلول بعلت (یعنی ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے) ہے یا نہیں؟ محققین کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم معلول بعلت ہے، یہ الگ بات ہے کہ کسی حکم کے فعل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو، اور علت کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کا اس پر قیاس نہ کیا جا سکے، دراصل ابتدائے آفرینش سے الٰہی پالیسی یہ رہی ہے کہ انسانوں کی فلاح و بہبود میں ہمیشہ اضافہ اور اس کی مضرتوں کا دفعیہ ہوتا رہے، اس کی دو ہی مناسب صورتیں قابل عمل تھیں،

۱۔ ایسے اصول و ضوابط مرتب کئے جائیں، جن کے ذریعہ فوائد حاصل ہوں،

۲۔ ایسے حدود و قیود متعین کئے جائیں جن سے مضرت کا دفعیہ ہو سکے،

اور انسان کو فوائد کے حصول اور مضرتوں کے دفعیہ کی مختلف تعبیرات کے ذریعہ تاکید کیجائے اس پالیسی کو بروے کار لانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ابتدا ہی سے اپنے رسول بھیجے، اور ان کے ذریعہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود پر مشتمل دستور مرحمت فرمائے، جن سے الٰہی پالیسی کے مطابق منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہا،

[1] کتاب التحقیق ص ۲۷۹،

یہ صحیح ہے کہ احکام کی تعمیل اس پالیسی (مصالح) کی معرفت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہے، پھر ہوائے نفس اور آزادی و بے قیدی کی کوئی حد نہیں ہے، ایسی صورت میں یہ کیسے توقع کی جا سکتی تھی، کہ یہ شخص الٰہی پالیسی کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل کرے گا، اسلئے یہ چیز انسانوں کے اختیار میں نہیں رکھی گئی،

لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصد اور نصب العین کو آگے بڑھانے اور پالیسی کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ان مصالح سے واقفیت بھی ضروری ہے مگر الٰہی پالیسی میں خفا اور غموض کی وجہ سے یہ واقفیت آسان نہیں ہے، ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کر کے الٰہی پالیسی کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے، اس اشکال کو دور کرنے کے لئے ایک ایسے طریقہ کی ایجاد کی ضرورت پڑی، جو ان مصالح کے لئے لازم اور اس کی کنہ تک پہنچنے کا ایسا آسان ذریعہ ہو جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں، اور اُن کے مطابق عمل پیرا ہو کر اپنے کو مضرتوں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں، فقہار کی اصطلاح میں اسی شے کو علت کہتے ہیں، اس جگہ حکمت اور علت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے،

حکمت اور علت میں فرق

(۱) حکمت وہ مصلحت ہے جو ابتدائے آفرینش سے الٰہی پالیسی کی بنیاد ہے، اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے، مگر اصول و ضوابط اور حدود اور قیود اس کی جانب رہنمائی کرتے ہیں، بلکہ وہ اس کے حاصل کرنے کا واسطہ اور ذریعہ ہوتے ہیں

(۲) علت اصول وحدود کی مصلحت پر دلالت سے نکالی جاتی ہے، اور مصلحت کے ساتھ لازم یہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں کثرت ہوتی ہے، اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے، تاکہ حکم کا مدار بن سکے اور انسانی افعال کے احکام معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھایا جا سکے جسطرح نحو کا ایک قاعدہ ہے کہ فاعل مرفوع ہے، اور مفعول منصوب ہوتا ہے اسلئے جس شخص کو بھی یہ قاعدہ معلوم ہو گا، وہ فاعل



کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا، یہی حال علت کا سمجھنا چاہیے جس شخص کو علت معلوم ہو گی، اس کو جہاں انسانی اعمال کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت ہو گی، اس کے ذریعہ معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھائے گا،

حکمت علت نہیں قرار دی جاتی ہے

حکمت میں چونکہ خفا ہوتا ہے اس لئے اس کو منضبط کر کے لوگوں کے ذہن و عقل کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے، اس لئے قیاس کا مدار حکمت (مصلحت) نہیں قرار پا سکتی ہے البتہ ایک صورت حکمت کو علت بنانے کی ہے، جو آگے آئے گی،

لا یصلح القیاس لوجود المصلحۃ ولکن لوجود علۃ مضبوطۃ ادیر علیها الحکم[1]

مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں ہے، بلکہ منضبط علت ہی پر قیاس ہو گا اور وہی حکم کا مدار بنے گی،

اگر ہم حکمت (مصلحت) کو مدار بنا کر قیاس کا سلسلہ شروع کریں تو بعض احکام میں بڑی مشکل پیش آئے گی اور بعض میں تضاد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، مثلاً نماز قصر (چار کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم (روزہ نہ رکھنا) کی علت سفر ہے اور حکمت (مصلحت) مشقت و تکلیف کا ازالہ ہے، اگرچہ مشقت اور تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانا پڑتی ہے جو اپنے گھر رہ کر روزہ کی حالت میں محنت و مشقت کے کام کرتے ہیں، مثلاً مزدور اور لوہار بڑھئی وغیرہ اس لئے حکمت کو علت بنانے میں ایسے لوگوں کو بھی مسافر کی جیسی سہولت ملنی چاہئے، اور نماز کے قصر اور افطار صوم کی اجازت ہونی چاہئے کیونکہ حکمت یہاں بھی پائی جاتی ہے لیکن علت کو مدار بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی ہے کیونکہ علت سفر ہے اور یہ لوگ مسافر نہیں ہیں،

یا مثلاً ایک الٰہی پالیسی (مصلحت) جان کی حفاظت ہے اگر اس کو ہر جگہ علت بنا لیا جائے تو

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۹،

جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیونکہ اس میں بھی جان کا اتلاف ہوتا ہے، اور لوگوں کو یہ فلسفہ سمجھانا پڑیگا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہوتی ہے، اور ایک ادنی زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے، یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے،

ع ہے کبھی جان اور کبھی تسلیم جان ہے زندگی

**علت عقلی بساط کے موافق ہونی چاہئے**

اس سے ثابت ہوا کہ علت ہی حکم کا مدار بن سکتی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ کہ وہ سمجھ اور عقلی بساط کے موافق ہو تاکہ افعال کے احکام معلوم کرنے میں سہولت ہو،

| | |
|---|---|
| يجب ان يكون علة الحكم صفة | یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت |
| يعرفها الجمهور ولا تخفى عليهم | ہو جس کو لوگ جان سکیں، اس کی حقیقت |
| حقيقتها ولا وجودها من | مخفی نہ ہو اور اس کے وجود اور عدم میں |
| عدمها[1]، | امتیاز ہو سکتا ہو، |

**علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں**

علت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ مصلحت کے حصول کا ظن غالب پیدا کرے، اور عمومی حیثیت سے وہ پائی جا سکتی ہو، اسکی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) وہ واسطہ و ذریعہ ہو (۲) راستہ و طریقہ ہو (۳) مصلحت سے اس کا اتصال ہو، (۴) اس کے لئے لازم ہو،

مثلاً شرب خمر سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں، مضرت ہوتی ہے، اور عمومی حیثیت سے شرب خمر ان مفاسد کے لئے لازم ہے، شارع کا مقصود جن کا دفعیہ ہے اس بنا پر شارع نے شراب کی تمام قسموں سے روک دیا[2]،

یہ بات بھی واضح کرنے کی ہے کہ جب ذریعہ اور طریقے یا کبھی لازمہ ایسے پائے جائیں جو سبب علت

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۶، [2] ایضاً،



بن سکتے ہوں تو علت اسی کو بنائیں گے جس کی معقول وجہ ترجیح موجود ہو، مثلاً وہ دوسرے ذریعوں اور لازم کی بہ نسبت زیادہ واضح اور زیادہ منضبط ہو یا لزوم کی نسبت زیادہ قوی ہو، وجہ ترجیح ظہور وانضباط یا لزوم کی جہت سے معلوم کیجائے گی، مثلاً قصر اور افطار کی علت مرض اور سفر ہی کو قرار دیا گیا، حالانکہ گرمی سردی وغیرہ اور چیزیں بھی علت ہو سکتی تھیں لیکن گرمی اور سردی کی حدین قائم کرنا مشکل کام ہے بخلاف سفر اور مرض کے کہ اس میں زیادہ اشتباہ اور انضباط میں دشواری نہ تھی، اس بنا پر یہ دونوں علت قرار پائے اور وہ دونوں علت نہ بن سکے،

**علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے،**

علت کی ساخت میں کبھی انسان کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور کبھی اس چیز کی حالت کا جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے،

۱- وہ علت جس کی ساخت میں انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے (ایمان کے مخاطب کے علاوہ) یہ حالت انسان کی صفت لازمہ (جس کی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف و مخاطب بنتا ہے) اور ایسی ہیئت کا اعتبار ہوتا ہے، جو وقتاً فوقتاً طاری ہوتی ہے، مثلاً وقت استطاعت اور ارادہ وغیرہ،

دراصل یہ حالت "صفت لازمہ اور ہیئت طاریہ سے مرکب ہوتی ہے، اور یہ مرکب حالت علت بنتی ہے، علت کی یہ قسم زیادہ تر عبادات میں پائی جاتی ہے، مثال کے لئے چند اقوال درج ذیل ہیں،

| | |
|---|---|
| من ادرک وقت صلوٰۃ و | جس شخص نے نماز کے وقت کو پایا ایسی |
| ھو عاقل بالغ وجب علیہ | حالت میں کہ وہ عاقل و بالغ ہے اس پر |
| ان یصلیھا، ........ | نماز پڑھنا واجب ہے، ........ |
| ........ | |
| ومن شھد الشھر وھو عاقل | جس شخص نے رمضان کا مہینہ پایا ایسی |

| | |
|---|---|
| بالغ مطیق وجب علیہ ان یصومہ ، | حالت میں کہ عاقل و بالغ ہے، اور روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے، |
| ومن ملك نصابا وحال علیہ الحول وجب ان یزکیہ، | جو شخص نصاب (وہ مقدار جس پر زکوٰۃ فرض ہے) کا مالک ہو اور سال گذر گیا اس پر زکوٰۃ واجب ہے، |

ان تینوں صورتوں میں صفت لازمہ عقل و بلوغ ہے، اور ہیئت طاریہ نماز میں وقت، روزہ میں مہینہ اور زکوٰۃ میں ملک نصاب ہے، ان سب سے مل کر جو مرکب حالت بنی اور وہ علت قرار پائی، چنانچہ نماز کی علت ادراک وقت (وقت پانا) روزہ کی علت شہود شہر (رمضان کا آجانا) اور زکوٰۃ کی علت ملک نصاب ہے، یہ تینوں علتیں اسباب کے نام سے بھی مشہور ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شارع کسی مفاد کے پیش نظر کسی صفت کے اثر کو گھٹا دیتا ہے، مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہے، ابھی سال اس پر نہیں گذرنے پایا کہ وہ زکوٰۃ پیشگی ادا کرنا چاہے تو ادا کر سکتا ہے، زکوٰۃ میں سال گذرنا شرط ہے لیکن اس صورت میں شرط کے اثر کو مفاد کے پیش نظر گھٹا دیا گیا ہے،

۲- وہ علت جس کی ساخت میں اس چیز کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جس پر انسان کا فعل واقع ہو کبھی، تو صفت لازمہ ہوتی ہے، اور کبھی صفت طاریہ یعنی کبھی کبھی طاری ہونے والی،

لازمہ کی مثال

یحرم شرب الخمر (شراب کا پینا حرام ہے) یحرم اکل الخنزیر (سور کا کھانا حرام ہے)
یحرم اکل کل ذی ناب من السباع (وہ درندے حرام ہیں، جن کے دانت کچلیوں والے ہوں)
یحرم کل ذی مخلب من الطیر، (پنجہ سے شکار کرنے والے تمام پرندے حرام ہیں)
یحرم نکاح الامہات (ماؤں سے نکاح حرام ہے)



ان مثالوں میں جس صفت کی وجہ سے مذکورہ چیزیں حرام ہیں، اُن سے وہ صفت کبھی زائل نہیں ہوتی ہے،

| | |
|---|---|
| والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما، | چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو، |
| الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ، | زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو، |

ان صورتوں میں زنا اور چوری صفت لازمہ نہیں ہیں، بلکہ کبھی کبھی پائی جاتی ہے، جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے، کبھی اس کی دو حالتیں جمع کرلی جاتی ہیں، جیسے

| | |
|---|---|
| یجب رجم الزانی المحصن | زانی محصن کو رجم کرنا واجب ہے، |
| یجب جلد زانی غیر محصن | زانی غیر محصن کو کوڑا مارنا واجب ہے، |

کبھی انسان کی حالت اور جس پر فعل واقع ہو اس کی حالت ان دونوں کو جمع کرلیا جاتا ہے، مثلاً یحرم الذھب والحریر علی رجال الامۃ دون نسائھا سونا اور ریشم امت کے مردوں پر حرام ہے، عورتوں پر نہیں، اس میں دونوں کی حالتیں جمع ہیں، اس بنا پر عورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا،
(باقی)

---

# ابُو عبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن

از جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی استاد عربی مدرسہ عالیہ کلکتہ

( ۲ )

ملاحظات | ایڈیٹر کے بیان میں اوپر گزر چکا ہے کہ کتاب مجاز القرآن میں شواہد کی کثرت ہے[1]۔ ان شواہد کی تخریج و تحقیق میں بڑی توجہ صرف کی گئی ہے، لیکن بعض فروگذاشتیں ہمارے خیال میں ایسی رہ گئی ہیں جن کی تلافی بادنیٰ التفات ہو سکتی تھی، ذیل میں ان فروگذاشتوں کی نشان دہی کی جاتی ہے،

نمبر ۱۔ کما قال: لایقرأن بالسور (مجاز ص ۴)

یہ ایک شعر کا آخری چوتھائی ہے، تخریج میں پورا شعر نقل کیا گیا:

هن الحرائر لا ربات اخمرة  سود المحاجر لا یقرأن بالسور

نشان دادہ لفظ اُخمرۃ (بخاء معجمہ) غلط ہے، صحیح اُحمرۃ (بحاء مہملہ) ہے، تخریج میں ایک حوالہ عبد القادر بغدادی کی خزانۃ الادب کا ہے، حالانکہ اس لفظ کی غلط اور صحیح شکلوں پر خود مصنف خزانہ نے تنبیہ کر دی ہے، ایڈیٹر نے اس کے پورے بیان کو پڑھنے کی زحمت گوارہ نہیں کی، لہذا نقل میں غلطی رہ گئی۔ (خزانہ ج ۳ ص ۶۶۹)

نمبر ۲۔ حلفت بالسبع اللواتی طولت۔ (مجاز ص ۷) رجز کے چھ مصرعے ہیں، تخریج میں صرف طبری کا حوالہ ان لفظوں میں دیا گیا ہے: الشطر الاول والثانی فی الطبری (ج ۱/۳۴) ـ صحیح

[1] چنانچہ اس ایک جلد میں بحذف مکررات ۵ ۹ ۴ شواہد ہیں۔



یہ ہے کہ طبری کی تفسیر میں اس قطعہ کے چار مصرعے درج ہیں، نہ کہ صرف اول و ثانی، پورا قطعہ ابو عبیدہ کے حوالہ سے لسان العرب مادہ طسم میں درج ہے (لسان ج ۱۵ ص ۲۵۶)

نمبر ۳۔ عمر بن ابی ربیعة: تحت عین کننا  ظل برد مرحّلِ (مجاز ص ۴۶)

مرحل بکسر اللام غلط ہے، اس لیے کہ قافیہ مضموم ہے، دوسری جگہ (مجاز ص ۱۸۸) اس کی اصلاح کر دی گئی ہے، دوسرے مصرعہ کے متعلق ابن بری صاف کہتا ہے: صواب انشادہ: بُرد عصب مرحّلُ۔ حالانکہ ابو عبیدہ کی کتاب المجاز اس کے آخذ میں تھی،

نمبر ۴۔ الدؤلی (ابو الاسود):

نظرت الی عنوانه فنبذته  کنبذك نعلا اخلقت من نعالكا (ص۶)

تخریج میں طبری اور قرطبی کے حوالے درج ہیں، پورا قطعہ الاغانی میں درج ہے، مخاطب حصین بن ابی الحر العنبری ہے (الاغانی ج ۱۱ ص ۱۰۶) لسان میں دو جگہ اس سے استشہاد کیا گیا ہے (ج ۱۱ ص ۴۷، ج ۷، ص ۱۶۸)

نمبر ۵۔ وقال حسان بن ثابت یرثی عثمان بن عفان:

یا ویح انصار النبی و نسله  بعد المغیّب فی سواء الملحد (ص۸)

حسان بن ثابتؓ کا ایک قطعہ اسی وزن اور قافیہ میں حضرت عثمانؓ کے مرثیہ میں ملتا ہے، لیکن زیر بحث شعر اس مشہور مرثیہ کا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر کہا گیا ہے، دیوان جس کا حوالہ ایڈیٹر نے دیا ہے، اس میں بھی قصیدہ کی سرخی یہی ہے "وقال ایضاً یرثیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہاں پر ابو عبیدہ کے الفاظ "یرثی عثمان بن عفان" صحیح نہیں ہیں۔

نمبر ۶۔ قال الهذلی:

ان العسیر بها داء مخامرها  فشطرها نظر العینین محسور (ص۶)

حوالہ میں طبری (ج ۲ ص ۱۲) اور ابن ہشام کا اضافہ ہونا چاہیے، سیرۃ ابن ہشام میں پورا قطعہ درج ہے (ج ۱ ص ۳۱۱ مصر)

نمبر ۷۔ وقال ابن احمر:

تعد وبنا شطر جمع وهی عاقدة ۔۔۔ قد كارب لعقد من ايقادها الحقبا (ص ۶)

حوالہ میں سیرۃ ابن ہشام (ج ۱ ص ۳۱۱) کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ پورا قصیدہ ابن ہشام نے درج کیا ہے۔

نمبر ۸۔ خنساء: لظلت الشم منها وهی تنصار (ص ۸۱)

طبری کا حوالہ ہونا چاہیے (ج ) مصرعہ میں منها کے بجائے "منه" ہونا چاہیے، ایڈیٹر کے سامنے پورا شعر نہیں ہے۔ اس لیے اس پر غور کرنے کا موقع ان کو نہیں ملا۔ البحر المحیط میں پورا شعر درج ہے:

فلو يلاقی الذی لاقيته حضن ۔۔۔ لظلّت الشمّ منه وهی تنصاً

(البحر المحیط ج ۲ / ۳۰۰)

نمبر ۹۔ الحارث بن خالد المخزومی:

خمصانة قلق موشحها ۔۔۔ رؤد الشباب غلا بها عظمٌ (ص ۱۴۳)

الاغانی (ج ۸ / ۱۳۲) کا حوالہ ہونا چاہیے، جس میں پورا قطعہ درج ہے۔

نمبر ۱۰۔ قال: انی لکذالک اذا ما ساءنی بلد ∴ یممت صدر بعیری غیرہ بلدا (ص ۱۴۶)

صرف فتح الباری کا حوالہ دیا ہے، طبری کا حوالہ دینا چاہیے (ج ۶ ص ۳۳)

نمبر ۱۱۔ حاشیہ رقم ۱۶۵۔ "فی دیوان جیران العود (ص ۱۳۷) مراجع کے تفصیلی بیان میں بھی دوبار جیران العود (بالیاء) لکھا ہے، اس سے یقین ہوتا ہے کہ سہو قلم ہو گیا ہے؛ صحیح جران العود بالکسر بلا یاء ہے۔ کہتے ہیں یہ شاعر اپنے قول: عمدات لعود فالتحيت جرانه۔ کی وجہ سے اس لقب سے مشہور ہو گیا۔ (دیکھو تاج العروس ج ۹ ص ۱۶۱)



ابن قتیبہ نے وجہ تسمیہ میں دوسرا شعر نقل کیا ہے (الشعر والشعراء ص ۲۷۵ مطبوعہ مصر ۱۹۳۲ء)

نمبر ۱۲۔ وقال:-

ولقد طعنت ابا عيينة طعنةً ۔۔۔ جمعت فزارة بعد ما ان يغضبوا (ص ۱۴۷)

لفظ جمعت غلط ہے، صحیح جرمت ہے، یہ شعر مشاہد الانصاف میں زیادۃ بن اسماء کی طرف منسوب ہے (ص ۱۲)

نمبر ۱۳۔ قلوبهم قاسية (۱۳) ای يابسة صلبة من الخير وقال:

وقد قسوت وقسا لُدَّتی

ولُدَّتی ولدا انی واحد وكذلك عسا وعتا سواء (ص ۱۵۸)

شاہد میں ۔ لُدّتی ۔ کا خط کشیدہ لفظ معلوم ہوتا ہے کہ تمام نسخوں کی بنیاد پر بضم اللام وتشدید الدال رکھا گیا ہے، اور بعد میں بھی اسی اہتمام سے ضبط کیا گیا ہے۔ طبری اور قرطبی کے حوالہ سے حاشیہ میں "قست لداتی" کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔

لُدّتی بضم اللام وتشدید الدال قطعی طور پر غلط ہے، اس لیے کہ صحیح لِدَة" بکسر اللام وتخفیف الدال بروزن عِدَة" ہے، اس کے مادہ میں اہل لغت مختلف ہیں، فیروز آبادی اس کو "ولد" میں اور پھر "لدی" کے ماتحت ذکر کرتے ہیں۔ بہر صورت دال کی تشدید صحیح نہیں کہ اس لفظ کا تعلق "لدد" سے نہیں ہے، میرے خیال میں ابو عبیدہ کے انشاد میں یہ لفظ بہ صیغۂ تصغیر آیا ہے، اس طرح وقد قسوت وقسا لُدَیّتی یا پھر اسکی روایت بصیغۂ مکبر ہی رہی ہوگی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ طبری کے یہاں پہلی دفعہ آیت: قست قلوبکم کے تحت یہی شاہد اس طرح درج ہے: وقد قسوت وقسا لداتی (طبری ج ۱ ص ۲۷۴) طبری کے اس حوالہ پر ایڈیٹر کی نگاہ نہیں پڑی

بہر حال لدانی (بالنون) تصحیف ہے اور صحیح لِداتی بالکسر و تخفیف الدال ہے، طبری کی دوسری روایت بصیغۂ جمع: وقد قسوت وقست لداتی کی صحت میں کوئی کلام نہیں،

ابوعبیدہ کے کلام کا یہ حصہ " ولدتی ولداتی واحد " غیر واضح ہے، بظاہر اس کا اشارہ عربوں کے اس استعمال کی طرف ہے کہ بسا اوقات صیغۂ جمع کے بجائے اہل عرب ھم لدتی بھی کہتے ہیں، اس استعمال کو علمائے نحو وصف بالمصدر کی تقدیر پر صحیح قرار دیتے ہیں،

دوسرا جملہ کذلک عسا وعتا سواء کچھ کم مغلق نہیں ہے، دونوں لفظ ہم معنی ضرور ہیں، لیکن ان کا ظاہری ربط قلوبھم قاسیۃ سے باقی نہیں رہا ہے، نسخوں سے "قسا" کا لفظ ساقط ہوگیا ہے یا قسا مصحّف ہوکر ان دونوں لفظوں میں سے کسی ایک کی شکل اختیار کرگیا ہے، پہلی شکل یعنی سقوط کا احتمال قوی ہے، کہ طبری نے بظاہر ابوعبیدہ کی عبارت کے پیش نظر قست قلوبکم کی تفسیر میں لکھا ہے: قسا وعسا وعتا بمعنی واحدٍ۔

نمبر ۱۴۔ قال عنترۃ:

ان الرجال لھم الیک وسیلۃ ان یاخذوک تکحّلی و تخضّبی (ص ۱۶۵)

ابوعبیدہ کی طرح فراء بھی اس شعر کو عنترہ کی جانب منسوب کرتا ہے، طبری نے ان دونوں کی تقلید کی ہے، جاحظ اس کو خزز بن لوذان کا شعر قرار دیتا ہے اور ابوالفرج الاصفہانی جاحظ کے بیان کی صحت پر مصر ہے (الاغانی ج ۹ ص ۸۸) اس نے دوبارہ تنبیہ کی ہے کہ: الشعر للخزز بن لوذان ..... ومن الناس من ینسب ھذا الشعر الی عنترۃ وذلک خطأ واحد من نسبہ الیہ اسحٰق الموصلی (الاغانی ج ۱۱/ ۳۶)



فراء نے معانی القرآن میں " وتخضب " بدون الیاء لکھوایا ہے، اس پر فراء کا یہ نوٹ بہت قیمتی ہے یحذف نون یاء التانیث وھی دلیل علی الانثی اکتفاءً بالکسرۃ (معانی القرآن ۱۴۱)

نمبر ۱۵۔ وقال:

من یک ذا شک فھذا فلج ماء رُواء وطریق نھج (ص ۱۶۸)

صرف السجاوندی[1] کا حوالہ دیا ہے۔ اس پر طبری کا اضافہ ہونا چاہیے (ج ۶ ص ۱۵۵) نیز ماء رُواء بضم الراء صحیح نہیں، رَواء بفتح الراء ہونا چاہیے، صاحب قاموس اس کا وزن سماء بتاتے ہیں۔

نمبر ۱۶۔ (الفرزدق):

تعود الذی الابواب طلاب حاجۃ عوان من الحاجات او حاجۃ بکرا (ص ۲۰۱)

یہ شعر طبری کی تفسیر میں پہلی دفعہ ج ا ص ۲۶۰ میں درج ملتا ہے، اور تاریخ طبری میں کئی ابیات کے ساتھ ملتا ہے، (تاریخ الامم والملوک ج ۷/ ۱۳۸) زمخشری اسکو ذوالرمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں (الاساس ج ۱/ ۶۰) الاغانی (ج ۱۹/ ۳۱) اور ابن الانباری کی الاضداد (ص ۳۰۳ مصر) میں بھی ملتا ہے،

نمبر ۱۷۔ المتلمس:

حنت الی النخلۃ القصوی فقلت لھا حجر حرام الا ثم الدھاریس (ص ۲۰۷)

تخریج میں ان حوالوں کی کمی ہے، الاغانی (ج ۲۱ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) المزہر للسیوطی (ج ۱ ص ۱۴۴) یاقوت اسے جریر کی طرف منسوب کرتا ہے (معجم البلدان ج ۴ ص ۶۹، یبرب) جریر بن عبدالمسیح المتلمس کا نام ہے،

---

[1] محمد بن ابی طیفور بن اسمٰعیل السجاوندی، مصنف عین المعانی (نسخۂ کوپریلی محمد پاشا)

نمبر ۱۸ - قال:

الا ابلغ بنی عصم رسولا  بانی عن فتاحتکم غنی

شعر کی تحقیق میں سمط اللآلی سے خاصہ فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ تخریج میں طبری (ج ۱ ص ۲۸۱) کا حوالہ ہونا چاہیے، طبری کا ماخذ فراء کی معانی القرآن ہے۔ شاعر کا نام الاسعر الجعفی بتایا گیا ہے، اسکی تائید ازہری کے بیان سے ہوتی ہے۔ تہذیب اللغۃ میں اس کے الفاظ یہ ہیں۔

وقال شمر فی قول الاشعر الجعفی : بانی عن فتاحتکم غنی

ای عن قضاءکم وحکمکم (تہذیب، جزء رابع ورق ۵/ب نسخۂ پٹنہ)

الاشعر بہ شین معجمہ کتابت کی غلطی ہے۔ اگرچہ تہذیب کا یہ نسخہ بہت ہی معتمد اور ابن الخشاب وغیرہ کے مقابلہ کردہ صحیح نسخوں سے منقول ہے، مگر آمدی کی صراحت ہے: الاسعر بالسین غیر معجمۃ (المؤتلف ص ۴۷)

ابو محمد بن ابی سعید السیرافی اس کو الشویعر الجعفی کا قول قرار دیتا ہے، چنانچہ ابو عبید البکری کے الفاظ ہیں: البیت لمحمد بن حمران الشویعر الجعفی (اللآلی ص ۹۲۸) ایڈیٹر اس مسئلہ میں سمط اللآلی کے یہ الفاظ بھی نقل کرتا ہے: ثم وجدتہ لمحمد بن حمران ابی حمران فی الحماسۃ الصغری لابی تمام الخ (سمط ص ۹۲۷ ج ۱) الاسعر الجعفی کے بارہ میں خود ابو عبید البکری کا قول یہ ہے: الاسعر لقب واسمہ مرثد بن حمران الجعفی یکنی اباحمران وھو جاھلی لقب بالاسعر (اللآلی ص ۴۹) ایڈیٹر میمنی کے الفاظ محمد بن حمران سے متعلق نقل کرتا ہے، پھر بکری کے الفاظ الاسعر کے بارہ میں درج کرتا ہوا اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ ولعل محمد ابن حمران مصحف مرثد۔ یہ خیال دراصل البکری کے قول اور میمنی کے بیان پر مبنی ہے، بکری کے یہاں اسعر کی کنیت ابو حمران بتائی گئی ہے، جو ممکن ہے



صحیح ہو، لیکن اس کا قول "مرثد بن حمران قطعاً تحقیق طلب ہے۔ اسے مرثد بن ابی حمران ہونا چاہیے، آمدی کتاب المؤتلف والمختلف میں الاسعر کا ترجمہ مختصراً درج کرتا ہے، اس کے نسخہ میں کسی فاضل نے (ممکن ہے کہ عبد القادر بغدادی ہوں) ابن الکلبی کے حوالہ سے قیمتی نوٹ لکھ دیا ہے، جو مطبوعہ نسخہ میں بر موقع ملتا ہے، اس کے ضروری الفاظ یہ ہیں: قال ابن الکلبی ھو مرثد بن ابی حمران واسم ابی حمران الحارث بن معاویۃ الخ (دیکھو المؤتلف ص ۴۷)

آمدی کے یہاں شویعر کا ترجمہ یوں ہے: محمد بن حمران بن ابی حمران الحارث بن معویۃ الخ پورا نسب نامہ درج کرنے کے بعد لکھا ہے: وھو ابن اخی الاسعر الجعفی وممن سمی محمدا فی الجاھلیۃ (المؤتلف ص ۱۴۱ رقم ۴۵۰) اس صریح عبارت کے بعد ابو عبید اور میمنی کے نقل کردہ الفاظ کی تصحیح یوں ہونی چاہیے "مرثد بن ابی حمران اور "محمد بن حمران بن ابی حمران" اس کے بعد دونوں شخصیتوں کو ایک قرار دینے کا گمان تک نہیں ہو سکتا ہے۔ مرزبانی نے معجم الشعراء میں محمد بن حمران بن ابی حمران کا ترجمہ درج کیا تھا اور نمونۂ کلام میں ابن السیرافی کی روایت کے اشعار درج کیے تھے، اس کا اقتباس الاصابہ میں محفوظ ہے۔

نمبر ۱۹ - قال:

لا تنجز الوعد ان وعدت وان  اعطیت اعطیت تافھا نکدا (ص ۲۱۷)

تخریج میں لسان کا اضافہ کیا جا سکتا ہے، (ج ۱۷ ص ۳۷۴) نیز التہذیب نے تفسیر القرآن (ورق ۲۴۴/ظ) میں اس سے استشہاد کیا گیا ہے۔

نمبر ۲۰ - قال:

فبائدنا سبع وانتم ثلاثۃ  وللسبع ازکی من ثلاث واکثر

(ص ۲۳۷، ۳۶۲)

تخریج میں طبری (ج ۱۵/۱۳۸) کا اضافہ ہونا چاہیے، طبری کی روایت میں "واطیب" قافیہ ہے،
بظاہر طبری کی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے، اس لیے کہ ازکی کے بعد اکثر کا لفظ غیر ضروری
ہے، ابن سیدہ کی روایت میں "ازکی" کی جگہ خیر کا لفظ ہے (المخصص: ۱۷/ص ۱۱۷)

نمبر ۲۱- حاشیہ رقم ۲۸۰ (ص ۲۴۸): خداش بن زہیر کا ترجمہ درج کیا گیا ہے، حوالہ میں
لکھا ہے: له ترجمة فی معجم المرزبانی ۱۰۶ والاغانی الخ" معجم المرزبانی
کا نام سہو قلم ہے، المؤتلف ص ۱۰۸ کا حوالہ ہونا چاہیے، معجم کے مطبوعہ نسخہ میں خداش کا
ترجمہ نہیں ہے، البتہ اس کا اقتباس اصابہ میں محفوظ ہے،

نمبر ۲۲ - قول طرفة :

فان القوافی یتلجن موالجا    تضایق عنها ان تولجه الابر (ص ۲۵۳)

تخریج میں طبری (ج ۲۲/۳۷) کا اضافہ ہونا چاہیے، ابن کیسان اس کو طرفہ سے منسوب
کرتا ہے (تلقیب القوافی، مجموعہ جرزة الحاطب ص ۴۸)

نمبر ۲۳- قال الحارث بن خالد:

عقب الربیع خلافهم فکانما    بسط الشواطب بینهن حصیرا (ص ۲۶۴، ۳۸۷)

حوالہ میں الاغانی (ج ۱۵/۱۲۸) کا اضافہ ہونا چاہیے، ابو عبیدہ کا قول: خلاف رسول اللہ
ای بعده" مع شاہد التہذیب فی تفسیر القرآن میں ابو سعد الجشمی نقل کرتا ہے، (ورق ۱۷۸ ط
نسخہ کلکتہ)

نمبر ۲۴، حاشیہ رقم ۳۲۱ (ص ۲۸۸): الهیردان السعدی کی شناخت میں
معجم المرزبانی کے حوالہ سے لکھا ہے: لعله الهیردان بن خطار بن حفص الخ معجم میں
"خطار" غلط چھپا ہے، صحیح "حطان" ہے، حوالہ کے لیے الاصابہ میں حطان بن حفص کا



ترجمہ دیکھا جائے،

نمبر ۲۵- وقال :

یوم عصیب یعصب الابطالا    عصب القوی السلم الطوالا (ص ۲۹۴)

تخریج کی عبارت یہ ہے: نسبه الطبری هذا البیت الی کعب بن جعیل (۱۲/۴۷)
یہ بیان غلط ہے، طبری نے جس شعر کو کعب بن جعیل سے منسوب کیا ہے وہ مجاز القرآن میں
درج نہیں ہے، کعب کا شعر یہ ہے:

ویلبون بالحضیض فئام    عارفات منه بیوم عصیب

زیر بحث رجز کو طبری نے کسی شاعر سے منسوب نہیں کیا ہے،

نمبر ۲۶- قال: ولقد کان عصرة المنجود (ص ۳۱۳)

حاشیہ میں لکھا ہے: عجز بیت صدره: صادیا یستغیث غیر مغاث - لابی زبید الخ
تصویبات میں صفحہ اور سطر کے حوالہ سے "لابی زبید" کو اغلاط کے خانہ میں اور لابی زید
کو تصحیح کے خانہ میں درج کیا ہے، سمجھ میں نہیں آتا کہ صحیح کو غلط اور غلط کو صحیح قرار دینے کی
وجہ کیا ہوئی، شاید یہ جمہرة اشعار العرب کی غلط طباعت کا اثر ہو، ایڈیٹر کے سامنے بولاق
کا مطبوعہ (۱۳۰۸ھ) ہے، جمہرہ کا ایڈیشن جو ۱۳۴۵ھ میں نکلا ہے، اس میں یہ غلطی موجود ہے
(جمہرہ ص ۲۸۶)

نمبر ۲۷- کما قالوا: یارا کبا اما عرضت فبلغن (ص ۳۱۶)

حاشیہ میں لکھا ہے: لم اجده فیما رجعت الیه- میرے خیال میں یہ مصرعہ کئی شاعروں
کے یہاں ملتا ہے، اسی بناء پر "کما قالوا" کہا گیا، بہرحال حسان کا ایک شعر درج ذیل ہے:

یارا کبا اما عرضت فبلغن    عبد المدان وحل آل قیان

(دیوان، شرح البرقوقی ص ۴۲۰) ایک جاہلی شاعر عبد یغوث کا شعر ہے:

فیا راکبا اما عرضت فبلغن — ندامای من نجران ان لا تلاقیا

(ابن درستویہ، کتاب الکُتّاب ص ۲۶)

نمبر ۲۸ - العرجی:

انی امرؤ لج بی حب فاحرضنی — حتی بکیت وحتی شفنی السقم (ص ۳۱۷)

بکیت کا لفظ شاید طباعت کی غلطی ہوگی، ورنہ صحیح "بلیت" باللام ہے، وجدان و مذاق صحیح کا بھی یہی تقاضا ہے، اور روایتوں میں بھی عام ہے

نمبر ۲۹ - قال:

به خالدات ما یرمن وهامد — واشعث ارسته الولیدة بالفهر (ص ۳۲۱)

تخریج میں الاغانی (ج ۷/۱۸۱) کا اضافہ ہونا چاہیے۔

نمبر ۳۰ - قال ضابئ الحارث البرجمی:

فانی وایاکم وشوقا الیکم — کقابض ماء لم تسقه انامله (ص ۳۲۷)

پورا قطعہ نقائض جریر والفرزدق (ج ۱ ص ۲۲۱) میں درج ہے، نیز صحاح اور الاساس کا اضافہ ہونا چاہیے (اساس ج ۲/ص ۵۰۶)

نمبر ۳۱ - وقال:

فاصبحت مما کان بینی وبینها — من الود مثل القابض الماء بالید (ص ۳۲۸)

تخریج میں صرف طبری اور قرطبی کا حوالہ دیا ہے، شاعر کا نام نہیں بتایا، یہ شعر ابو وہبل کا ہے، پورا قصیدہ الاغانی (ج ۶/۱۶۲) میں درج ہے۔

نمبر ۳۲ - عبد مناف بن ربع الهذلی:



الطعن شغشغة والضرب هیقعة — ضرب المعول تحت الایمة العضد (ص ۳۳۱)

"الایمة" طباعت کی غلطی ہے، صحیح الدیمة (بالدال المکسورة) ہے۔

نمبر ۳۳ - قال [المشعث]:

تمتع یا مشعث ان شیئا — سبقت به الممات هو المتاع (ص ۳۳۸)

طبری (ج ۱۳ ص ۸۱) کا حوالہ ہونا چاہیے۔

نمبر ۳۴ - قال سحیم بن وثیل الریاحی:

اقول لهم بالشعب اذ یاسرونني — ألم تیأسوا انی ابن فارس زهدم (ص ۳۳۲)

ابن الکلبی اور ابن الاعرابی کی متفقہ روایت أنی ابن فارس زہدم ہے، ابن الکلبی اسکو جابر بن سحیم کا قول کہتا ہے، (نسب الخیل ص ۱۷) اور ابن الاعرابی سحیم کی طرف منسوب کرتا ہے (اسماء الخیل ص ۶۳)

نمبر ۳۵ - قال

وتنفض مهده شفقا علیه — وتجنبه قلائصنا الصعابا (ص ۳۴۲)

تخریج میں صرف طبری کا حوالہ دیا ہے، شاعر کا نام نہیں بتایا ہے، شعر امیہ بن الاسکر کا ہے، پورا قطعہ مع تشریح واقعہ ذیل الامالی (ص ۱۰۹) میں درج ہے۔

نمبر ۳۶ - قال [ابو الاسود]:

لا ابتغی الحمد القلیل بقاؤه — یوما بذم الدهر أجمع واصبا (ص ۳۶۱)

طبری اور قرطبی کا حوالہ دیا ہے، الاغانی میں پورا قطعہ درج ملے گا (ج ۱۱ ص ۱۰۷) طبری نے دوبارہ ج ۲۳ ص ۴۲ میں استشہاد کیا ہے۔

نمبر ۳۷: قال: ویل امها من هواء الجو طالبة — ولا کهذا الذی فی الارض مطلوب (ص ۳۶۵)

مجاز کے ایک نسخہ میں شاعر کا نام مذکور ہے: ابراهيم بن عمران الانصاری۔ ایڈیٹر ان لفظوں میں طبری کا حوالہ دیتا ہے: ونسبه الطبري الى ابراهيم بن عمران الثقفي تبعاً لابي عبيدة۔ "الثقفی" سہو قلم ہے، ورنہ طبری نے اس کو الانصاری لکھا ہے۔

نمبر ۳۸۔ قال [محمد بن نمير الثقفي]:

أهاجتك الظعائن يوم بانوا — بذي الزي الجميل من الاثاث (ص ۳۶۵)

یہ شعر طبری کے شواہد میں ہے (دیکھو جلد ۱۴ ص ۹۴) اور اس پر طبری کا افادہ ہے: ویروی "بذي الزي" اس روایت کی نشاندہی حاشیہ میں صرف الکامل للمبرد کے حوالہ سے کی گئی ہے، تخریج میں الاغانی (ج ۶ ص ۲۳، ایضاً ص ۲۵) کا اضافہ ہونا چاہیے،

نمبر ۳۹۔ وقال [الجعدي]

كانت فريضة ما تقول كما — كان الزناء فريضة الرجم (ص ۳۷۸)

حوالہ میں طبری (ج ۲ ص ۳۰۴) کا اضافہ چاہیے، ابو عبیدہ کا معاصر الفراء اپنی تفسیر میں اس سے استشہاد کرتا ہے، وجوہ استشہاد دونوں کے مختلف ہیں (معانی القرآن، ورق ۱۵ و ۱۹) فراء کی تفسیر ایڈیٹر کے پیش نظر ہے، لیکن اس کا حوالہ ہر موقع نہیں دیا ہے،

نمبر ۴۰۔ قال:

هذا مقام قدمي رباح — غدوة حتى دلكت براح (ص ۳۸۶)

اس رجز کی روایت میں بڑا اختلاف رہا ہے۔ خاص طور پر براح کے سلسلہ میں، ایڈیٹر نے مختلف اقوال کے استقصاء کی کوشش کی ہے، یہاں تہذیب اللغۃ کا ایک اقتباس درج کیا جاتا ہے، جو اس بحث کے سلسلہ میں ایک نئی توجیہ پر مشتمل ہے،

"قال شمر قال ابن طيبة العنبري الراوية:



بكرة حتى دلكت براح

اي بعشي الراح فاسقط الياء مثل جرف هار وهائر" (تہذیب ج ۴، ورق ۳۰ ب مخطوطہ پٹنہ) تہذیب کا کامل نسخہ ایڈیٹر کے مراجع میں شامل ہے، لیکن اس موقع پر اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے (نسخہ کوبریلی محمد پاشا)

نمبر ۴۱۔ وقال رجل لابنه:

تظلمني مالي كذا ولوى يدي — لوى يده الله الذي لا يغالبه (ص ۴۰۳)

الاصابہ میں فرعان اور منازل بن فرعان کے ترجموں میں حافظ ابن حجر نے کتاب المجاز کے حوالہ سے جو فوائد نقل کیے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے تمام موجودہ نسخے حافظ ابن حجر کے نسخہ سے مختلف رہے ہیں، حالانکہ ان کا نسخہ الاثرم ہی کی روایت کا تھا، فرعان کے ترجمہ میں ان کے الفاظ یہ ہیں:

"وانشد ابو عبيدة ..... بلفظ: تظلمني مالي كذا ولوى يدي۔ وزاد وقال: فاصبح ملتوية يده۔
الاصابہ ج ۳ ص ۲۰۶ رقم ۷۰۱۷، مصر)

منازل بن فرعان کے ترجمہ میں یہ الفاظ ہیں:

"وقد ذكر ابو عبيدة ..... بلفظ: تظلمني ..... وقال الاثرم راوية ابي عبيدة هو منازل بن ابي منازل فرعان بن الاعرف التميمي ..... وقال ابو عبيدة في المجاز: تظلمني مالي، معناه تنقصني، قال الشاعر: وانشد البيت الاول و بعده:

تظلمني مالي كذا ولوى يدي الى آخره

ص ۴۴۶

وقال الاثرم الراوي عن ابي عبيدة: هو فرعان قاله في ولده منازل (الاصابہ ج ۳ رقم ۸۴۶۴ مصر)

خط کشیدہ الفاظ کا مقابلہ مجاز کے مطبوعہ نسخہ سے کیجئے تو مندرجہ ذیل باتیں ساقط نظر آئیں گی:۔

(الف) البیت الاول جس سے حافظ ابن حجر اس شعر کو مراد لیتے ہیں:

جرت رحم بيني وبين منازل — سواء كما يستنجز الدين طالبه

(ب) تظلمنی مالی معناہ تنقصنی

(ج) فاصبح ملتویة یدلہ

(د) الاثرم کا قول:۔ ھو فرعان قالہ فی ولد لا منازل

تظلمنی کو ایڈیٹر نے ضرورت شعری پر محمول کیا ہے جو قطعاً غیر ضروری بلکہ غلط ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:۔ تظلمنی ای ظلمنی مالی تقتضیھا ضرورۃ الوزن ان کان ظلمنی اولی استشہاداً

(حاشیہ رقم ۱، ۴)

تخریج میں معجم المرزبانی (ص ۳۱۶) اور الاصابہ (جلد ۳) کا حوالہ ضروری تھا، ابن حجر نے اس قطعہ کے سلسلہ میں جملہ روایتی اختلافات کو ذکر کر دیا ہے، بمصرعہ ثانی طبری کے یہاں ج ۳ ص ۲۱ میں درج ہے۔

---





# جدید ایرانی شاعری میں وطنیت

از جناب ڈاکٹر محمد عبد الحمید فاروقی، ایم اے، پی ایچ ڈی، صدر شعبۂ اردو، فارسی و اسلامک کلچر گجرات کالج احمد آباد

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی کسی قوم یا ملک پر جبر و استبداد کے آہنی پنجوں کی گرفت سخت ہو جاتی ہے تو اس کا ردعمل سب سے پہلے اس قوم یا ملک کے جذبۂ وطن پرستی پر بڑی شدت سے ہوتا ہے، موجودہ زمانے میں مغربی استعمار اور استبداد نے جتنے غلام ملکوں کو آزادی اور حریت کے لیے ابھارا اور انھیں غلامی کا جوا اتار پھینکنے پر مجبور کیا اسکی مثال تاریخ کے کسی دور میں نہیں ملتی، مشرق کے اکثر ممالک اس سلسلے میں مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں،

یہ عجیب بات ہے کہ فردوسی کے بعد ایرانی شاعری میں غیر ملکی حکمرانوں کی مدح میں غلو آمیز قصیدوں کا طومار ملتا ہے، معشوق کے خال پر سمرقند و بخارا کو نثار کیا جاتا ہے، فلسفہ، روحانیت اور تصوف میں پینترے بازیاں ہوتی ہیں، سکندر جیسے غیر ملکی ہیرو کے رزمیہ کارناموں کا فخریہ انداز میں ذکر ملتا ہے، لیکن وطنیت اور وطن پرستی کے جذبات کی ترجمانی ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتی اور ایرانی شاعری کے طالب علم کو اس سلسلے میں بڑی مایوسی ہوتی ہے۔

ایران میں مشروطیت یا انقلاب سے قبل اور بعد بھی غیر ملکی استبداد اور ریشہ دوانیوں نے عوام کو چونکا دیا تھا اور ان کے ذہنوں میں بیداری کی برقی لہریں اٹھنے لگی تھیں، ایران کے شعراء اس انقلابی رو سے بیحد متاثر ہوئے، اور ان کی نگارشات میں ایک مرتبہ

پھر وطن پرستی کا وہی شدید جذبہ کارفرما نظر آنے لگا، جو صدیوں پہلے فردوسی جیسے وطن پرست شاعر کی نگارشات میں ملتا ہے، غالباً یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ایران میں جذبۂ وطن پرستی کا احیاء صرف وہاں کے دانشوروں، مصنفوں اور شعرا کے ہاتھوں ہوا، یہ ان ہی مجاہدوں اور سرفروشوں کی مساعی کا نتیجہ تھا کہ مظفر الدین شاہ نے مشروطہ کی منظوری دی اور ۱۹ اگست ۱۹۰۶ء کو ایرانی پارلیمنٹ کا وجود عمل میں آیا، اور ایران میں آزادی کی اصل تحریک یہیں سے شروع ہوئی ہے، مظفر الدین شاہ کے مرنے کے بعد محمد علی شاہ نے زمام حکومت سنبھالی، لیکن اس کی رجعت پسندانہ ذہنیت اور عیش پرستی نے مشروطہ اور پارلیمنٹ کو دفتر بے معنی قرار دیکر غرقِ مے ناب کر دیا، ۱۹۰۸ء کے وسط میں پارلیمنٹ پر باقاعدہ بمباری ہوئی، اور وطن پرستی اور جذبۂ حریت کے متوالے دار و رسن تک پہنچائے گئے، لیکن آزادی کے شعلے عوام کے دلوں میں برابر اٹھتے رہے اور سردار اسعد کی قیادت میں عوام نے شاہی فوج کو شکست دی، محمد علی شاہ کو معزول کر دیا گیا اور اس کے بارہ سالہ لڑکے کو تخت پر بٹھا کر مشروطہ کا قیام عمل میں آیا،

اس کے بعد ایران میں روس کی دست درازیوں کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہوا، تبریز پر بمباری کی گئی اور وطن پرستوں کو پھر قید و بند کی صعوبتوں اور دار و رسن کی آزمائشوں سے گذرنا پڑا، حتی کہ حضرت امام رضا کے مزار مقدس پر بمباری کی گئی، اسی اثناء میں پہلی جنگ عظیم کا آغاز ہوا اور ایران غیر جانبداری کے باوجود غیر ملکی ریشہ دوانیوں اور استبداد کی آماجگاہ بنا رہا، آخر کرنل رضا شاہ کی سرکردگی میں ایرانی فوج کا ایک دستہ طہران پر قابض ہوگیا، اور رضا شاہ کو کمانڈر انچیف، وزیر جنگ، ریجنٹ اور پھر شاہ ایران بنا دیا گیا۔

ایرانی شاعری میں دور مشروطیت بڑے دور رس نتائج کا حامل ہے، ایرانیوں



کی وطن پرستی کا جو جذبہ زندگی کے تمام شعبوں میں جاری و ساری نظر آتا ہے، وہ اسی دور کا رہین منت ہے، اس دور میں ایرانی شاعروں نے اپنے آتشیں قلم سے وہی کام لیا جو مجاہدوں نے میدان جنگ میں شمشیر و سنان سے لیا، ان آتش نوا شاعروں کی نگارشات کو عوام تک پہنچانے کے لیے دور مشروطیت میں متعدد اخبارات اور رسائل جاری کیے گئے اور سامراجیت اور استبدادیت کے خلاف ایک ایسا قلمی محاذ قائم کیا گیا، جس کی مثال ایرانی ادب میں نہیں ملتی، اس دور کی نگارشات میں وطن پرستی کا جذبہ اپنے عروج پر نظر آتا ہے، اور ایران کے طول و عرض میں اس کی گونج سنائی دیتی ہے،

یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ آزادی کا راگ چھیڑنے والوں میں اولیت کا سہرا ایک ہندوستانی شاعر ادیب پشاوری کے سر ہے، چنانچہ ایک مثنوی قیصر نامہ میں ادیب ایران کے سپوتوں کو خطاب کرتا ہے، اور مادر وطن کی محبت کا احساس دلاتا ہے۔

گرت دیدۂ بخت روشن بدی بکف تیغ و در بر جوشن بدی

ز کشور ستردی ہمہ ننگ را نبودی زبوں رومی و زنگ را

بر آں بوم و کشور بباید گریست کہ بر کام بدخواہ بایست زیست

ہمیں خاک کت ناف اینجا زدند تن و جانت را توشہ زینجا چدند

ترا مہر وی بہرۂ دیں بود پیمبر چنیں گفت و چونین بود[۱]

مادر وطن اپنے فرزندوں سے مخاطب ہوتی ہے،

تو ای پروریدہ بخونِ دلم چگونہ ز مہر تو دل بگسلم؟

در آغوش نازت بپروردہ ام چو شمع طرازت[۲] بر آوردہ ام

۱؎ Poets of The Pahlavi Regime. P. 6 ۲؎ ترکستان کا شہر جس کے باشندے حسن و خوبی کے لیے مشہور ہیں۔

ندارى زبن هیچ پاسِ مرا — فراموش کردى سپاس مرا

بهنگام پوزش بگاه سجود — پیمبر مرا قبلهٔ تو نمود

که چون پیش یزدان نیایش کنی — سوى من بباید گرایش کنی

روان را بدوزخ از آن سوختی — که این رمزها را نیاموختی

سخن بشنو و بر میا در غزیو — که نبود گنهگارتر از تو دیو

کجا دیو آن مام کش پرورید — ز پستان او شهد شیرین مکید

چو یک مرد بیگانه بازید دست — بر آن پیر سر سام بنشسته پست

کجا دیو آن زشت کارى کند — که هر مرد بیگانه یارى کند

منم پور ایران و بر مام خویش — مرا غیرت آید ز اندازه بیش

شما اى بغفلت درون خفتگان — ز دل حکم آئین و دین رفتگان

پراگنده دل ها فراهم کنید — دم و کوره چو کاوه برهم زنید

تو نام نکو را یکی شمع گیر — فروزان بهر بزم و هر جمع گیر

تو بر گرد آن همچو پروانه باش — که جانباز و سرباز مردانه باش

تو آزاده اى چون کنی بندگی — بزندان درون چون کنی زندگی ؎

یہ ایک ایسے دل کی پکار تھی جو وطن کی زبوں حالی پر خون کے آنسو روتا تھا، اسلیے دل سے نکلی ہوئی آواز اہل وطن کے دلوں میں گھر کر گئی اور ہر شاعر اور وطن کی محبت میں سرشار ہو کر آزادی کا راگ الاپنے لگا۔

اشرف الدین اشرف نے ایک "ترانۂ جواناں" لکھا، جس میں وطن کی بیکسی و بےبسی کا ذکر کیا ہے اور اہل وطن سے حق و انصاف کا خواہاں ہے:



## ترانۂ جواناں

اے جوانانِ وطن — نونهالانِ وطن — میرود جانِ وطن

موقعِ دادرسی است — روز فریادرسی است

دشمن از چار طرف — گرد ایران زده صف — اى پسرهاى خلف

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

وکلاء اى وکلاء ؎ — میرسد سیلِ بلا — شد وطن کرب و بلا

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

این وطن مادر ماست — بلکه تاجِ سرِ ماست — بالش و بستر ماست

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

وزراء اى وزراء — تا بکی چون و چرا — دشمن آمد بسرا

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

خیز اى تازه جواں — شو سوى جنگ رواں — تا بکی این خفقاں

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

بر جگرها نمک است — دور، دورِ محک است — روز، روزِ کمک است

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

اى جنود علماء — پیشوا ئید شما — در چنین روز بما

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

کمکی اى کسبه ؎ — فرقهٔ منتخبه — ظلم کرده غلبه

موقع دادرسی است — روز فریادرسی است

؎ پارلیمنٹ کے نمائندے ؎ تاجر۔

زارعین خون جگر اند ضعفا رنج برند فقرا دیدہ ترند

موقع دادرسی است روز فریادرسی است

ای شہنشاہ عجم وارث کشور جم ہیں بر افراز علم

موقع دادرسی است روز فریادرسی است [۵]

اسی طرح اشرف نے مادر وطن کا ایک مرثیہ لکھا ہے، جو سوز و گداز کی سچی تصویر ہے، یہ نظم مستزاد ہے، بعض بند ملاحظہ ہوں :

گردید وطن غرقۂ اندوہ و محن وای ایوای وطن وای

خیزید روید از پیٔ تابوت و کفن وای ایوای وطن وای

از خون جوانان کہ شدہ کشتہ دریں راہ رنگین طبق ماہ

خونین شدہ صحرا و تل و دشت و دمن وای ایوای وطن وای

کو ہمت و کو غیرت و کو جوش و فتوت کو جنبش ملت

در داکہ رسید از دو طرف سیل فتن وای ایوای وطن وای

افسوس کہ اسلام شدہ از ہمہ جانب پامال اجانب [۲]

مشروطۂ ایران شدہ تاریخ زمن وای ایوای وطن وای

بعضی وزرا ملکتان راہزنی شد سرّی علنی [۳] شد

گشتہ علما غرقہ دریں لای و لجن [۴] وای ایوای وطن وای

سوز و جگرم از اثر غلغل خدا یا محشر شدہ آیا

یک جامہ ندارند رعیت بہ بدن وای ایوای وطن وای [۵]

---

[۱] نسیم شمال مطبوعہ بمبئی ص ۱۰۹-۹۷ [۲] اجنبی، غیر ملکی [۳] فاش، ظاہر [۴] کیچڑ (گندگی) [۵] The Press & Poetry of modern Persia ص ۸۳-۱۸۲



ملک الشعرا بہار نے اپنے ابتدائی دور میں ایسی پرجوش نظمیں کہی ہیں جو حب الوطنی کے جذبات سے معمور ہیں، ان باغیانہ نظموں کی بدولت بہار کو قید و بند اور جلاوطنی کے خارزار سے بھی گذرنا پڑا، ۲۳ رجون ۱۹۰۸ء سے ۱۶ رجولائی ۱۹۰۹ء تک کا دور انقلاب ایران کی تاریخ میں "استبداد صغیر" کے نام سے موسوم ہے، جب کہ پہلی قومی مجلس کو محمد علی شاہ نے نیست و نابود اور مشروطہ کو بھی منسوخ کر دیا تھا، لیکن انجام کار قومی رضاکاروں کو فتح ہوئی، اس خوشی کی تقریب میں بہار نے ایک پرجوش نظم کہی جس میں وطن کے آزاد ہونے پر اپنے دلی جذبات کا اظہار کیا گیا ہے :

## الحمدللہ

ے وہ کہ طے شد دوران جانکاہ آسودہ شد ملک، الملک للہ

شد شاہ نو را اقبال ہمراہ کوس شہی کوفت بر رغم بدخواہ

شد صبح طالع، طے شد شبانگاہ

الحمدللہ الحمدللہ

یک چند ما را غم رہنمون شد جان یار غم گشت، دل غرق خون شد

ما ہم وطن را رخ نیلگون شد وامروز دشمن خوار و زبون شد

زین جنبش سخت، زین فتح ناگاہ

الحمدللہ الحمدللہ

آنانکہ ما را کشتند و بستند قلب وطن را از کینہ خستند

از کج نہادی پیمان شکستند از چنگ ملت آخر نجستند

از حضرت شیخ [۱] تا حضرت شاہ

الحمدللہ الحمدللہ

[۱] شیخ فضل اللہ [illegible] جو آزادی کے ... ہاتھوں سولی چڑھایا گیا

آنانکہ با جور منسوب گشتند — در پیکر ملک میکروب[1] گشتند

آخر بملّت مغضوب گشتند — از ساحتِ ملک جاروب گشتند

پیران جاہل، شیخان گمراہ

الحمدللہ الحمدللہ[2]

بہار نے ۱۹۱۰ء میں روزنامہ "نوبہار" مشہد سے جاری کیا جو اپنی حق گوئی اور قومی تحریک کی تائید کی بنا پر عوام میں بہت مقبول ہوا، اور اسی وجہ سے غیر ملکی ریشہ دوانیوں کے تحت حکومت وقت نے اسے غیر قانونی قرار دے دیا، اسی اخبار کے دسمبر ۱۹۱۰ء کے شمارے میں بہار کی ایک تصنیف (گیت) شائع ہوئی جس میں وطن کی زبوں حالی اور غیر ملکی ریشہ دوانیوں کا ذکر بڑے دردناک پیرائے میں کیا ہے، دو بند ملاحظہ ہوں،

(۱)

نمی دانم چرا ویرانہ گشتی — وطن — مقام لشکر بیگانہ گشتی — وطن

تو شمع جمع بابودی وطن جاں — چرا — بشمع دیگراں پروانہ گشتی — وطن

پروانہ گشتی وطن (مکرر)

(۲)

تو عزیز منی، تو گل گلشنی — بدیں خواری چرا افسانہ گشتی — وطن

ز روس و انگلیس آید ستمہا بما — ہجوم آورد زہر سو درد و غمہا بما

قدم در خاک ما از کیں نہادند باز — بسی حجت نہند ایں بد قدمہا بما

ایں بد قدمہا بما (مکرر)

اگر پیماں کنند چرا اکتماں کنند — ازیں پیماں تو بی پیمانہ گشتی — وطن

ویرانہ گشتی وطن ویرانہ گشتی وطن[3]

[1] Microbe (زہریلے جراثیم) [2] دیوان بہار، ج اول ص ۱۴۲ [3] The Period Poetry of Modern Persia P. 278-79



۱۹۳۳-۳۴ء کے دورِ اسیری میں بہار نے ایک حبسیہ بعنوان "مرغ شباہنگ" (بلبل) قلمبند کیا ہے، جس میں شاعر کا جذبۂ وطن پرستی اپنے شباب پر ہے، بعض بند ملاحظہ فرمائیے، جن میں بہار نے اپنے سپوتوں کو مخاطب کر کے وطن کی موجودہ زبوں حالی اور ایک درخشاں مستقبل کی طرف اشارہ کیا ہے،

ای دریغا کہ جوانی بگذشت — ہمرآبادی ایں ملک خراب

ہمچو دہقاں کہ برد آب ز دشت — تا گل و سبزہ دماند ز سراب

یاد آید دراں بستر ناز — ای فرو خفتہ بہم فرزنداں

زیں شبان سیہ عمر گداز — کہ سر آورد پدر در زنداں

یاد آر ای پسر خوب خصال — کز تبہ کاری ایں مردم دوں

پدرت گشت بخواری پامال — تا تو گردی بشرافت مقروں

ای جوانانِ غیور فردا — پُردل و باشرف و زیرک و ہشیار

پاک سازید ز گرگان دغا — حرم پاکِ وطن را یکبار

اگر ایں تیرہ شبانِ مظلم — باز گردد بتو در روز حبیب

داند آں روز نژاد ظالم — کہ ز ما ہر دو کہ خورد ست فریب

ای شباہنگ! از آں شاخ بلند — شو یک امشب ز وفا یار بہار

گر بخواہی کہ شوم من خرسند — یکدم از گفتن حق دست مدار

ہاں چہ گوید بشنو، مرغ، ز دو — میدہد پاسخ من، حق حق حق

آخر از ہمت مردان غیور — شود آباد وطن، حق حق حق[1]

[1] دیوان بہار، ج اول ص ۵۲۹-۳۰-۳۱

جدید ایران کے وطن پرست شاعروں میں عارف قزوینی کا نام بڑے احترام سے لیا جاتا ہے، اس آتش نوا شاعر نے اپنی گیتوں، غزلوں اور نظموں میں مادرِ وطن کی عظمت کے راگ الاپے ہیں اور اپنے ہموطنوں کے دلوں میں وطن پرستی کی آگ بھڑکائی ہے، عارف کی اکثر نظمیں اپنے وطن کی دیرینہ عظمت اور درخشاں ماضی کی یاد دلاتی ہیں، ایک نظم "فارسی گو" میں اہلِ وطن کو فردوسی اور سعدی کی محبوب زبان فارسی کو اختیار کرنے کی پرجوش تلقین کی ہے، اسی طرح ایک غزل "آذر بائیجان" میں ترکی زبان اور ترکوں سے بیزاری کا اظہار کیا ہے، "عشق آذر آبادگان" میں بھی اسی قسم کے جذبات کا اظہار پایا جاتا ہے، ایک غزل "یادِ وطن" استنبول میں کہی ہے، یہ ایران آنے پر ایک کنسرٹ میں گائی گئی تھی، غزل سوز و گداز اور وطن پرستی کی بڑی اچھی مثال ہے:

## یادِ وطن

| | |
|---|---|
| ہر وقت ز آشیانۂ خود یاد میکنم | نفریں بخانوادۂ صیاد میکنم |
| یا در غمِ اسارت جاں میدہم بباد | یا جانِ خویش از قفس آزاد میکنم |
| شاد از فغانِ من دلِ صیاد و من بدین | دل خوش کہ یکدلی بجہاں شاد میکنم |
| جاں میکنم چو کوہکن از تیشۂ خیال | بدبختی از برای خود ایجاد میکنم |
| من بے خبر ز خانۂ خود چوں سرخودی | بہر دری کہ مملکت آباد میکنم |
| شاید رسد بگوشِ معارف صدای من | زاں است عارف اینہمہ فریاد میکنم[1] |

عارف کی مقبولیت کا راز اس کے پرجوش خلوص اور جذبۂ وطن پرستی میں مضمر ہے، وہ اپنی غزلیں اور تصنیفیں (گیت) مجلسوں اور کنسرٹوں میں گا کر سناتا تھا، اور

[1] سخنورانِ ایران در عصر حاضر: ڈاکٹر اسحٰق ص ۱۹۵



سننے والوں کی آنکھوں سے متواتر آنسو بہا کرتے تھے، ایک غزل کے دو شعر سنیے جو خلوص اور جوش کی بہترین مثال ہیں:

| | |
|---|---|
| خانہ ای کو شود از دستِ اجانب آباد | ز اشکِ ویراں کنش آنخانہ کہ بیت الحزن است |
| جامہ ای کو نشود غرقہ بخوں بہر وطن | بدر آں جامہ کہ ننگ تن و کم از کفن است[2] |

ابراہیم پور داؤد بھی ان وطن پرست شاعروں میں سے ہے جنھوں نے ایران کی عظمت رفتہ کے گیت گائے ہیں، اس کی نظمیں وطن پرستی کے جذبات کی بڑی اچھی عکاسی کرتی ہیں، ایک نظم "ایرانیاں ایرانیاں" میں اہلِ وطن کو وطن کی گذشتہ عظمت یاد دلائی ہے، اور انھیں غیر ملکی استبداد کے خلاف شمشیر بکف ہونے کا مشورہ دیا ہے، چند اشعار ملاحظہ ہوں:

| | |
|---|---|
| سالی شد از جنگ جہاں، ایرانیاں ایرانیاں | نا بردہ ما سوی از آں، ایرانیاں ایرانیاں |
| مہر وطن افسانہ شد، گلزار ما ویرانہ شد | شد خوار خاک باستاں، ایرانیاں ایرانیاں |
| مستی و سستی تا بکی، خواری و پستی تا بکی | تا کی روا آہ و فغاں، ایرانیاں ایرانیاں |
| ایں خاک، اندر باستاں، آزاد بودہ است و جاں | از زور بازوی یلاں، ایرانیاں ایرانیاں |
| تختِ کی و جمشید را ہم پرچمِ خورشید را | دارید، تا دارید جاں، ایرانیاں ایرانیاں |
| اہرمنانِ بدکنش دیو و ددانِ بدمنش | بگرفتہ از ما خانماں، ایرانیاں ایرانیاں |
| شمشیر باید آختن سوی عدو برتاختن | راند از وطن بیگانگاں، ایرانیاں ایرانیاں[3] |

علی اکبر دہخدا کا شمار اگرچہ باقاعدہ وطن پرست شاعروں میں نہیں ہوتا تاہم اسکی بعض نظمیں وطن پرستی کے جذبات سے مملو نظر آتی ہیں، مندرجۂ ذیل قطعہ میں وطن پرستی کے جذبات کو بڑی لطافت سے پیش کیا ہے:

[1] Post-Revolution Persian Verse [2] سخنورانِ ایران: ص ۱۶

Dr. Rahman
ص ۱۴۳

## وطن پرستی

ہنوزم ز خردی بخاطر در است    کہ در لانۂ ماکیاں بردہ دست

بمنقارم آنسان بسختی گزید    کہ اشکم چو خون از رگ آندم جہید

پدر خندہ بر گریہ ام زد کہ: "ہاں!    وطن داری آموز از ماکیاں"[1]

ایک اور قطعے میں سرزمین وطن کی ناقابل فراموش قربانیوں کا اعادہ بڑے موثر انداز میں کیا ہے،

## وطن

مزن سر سری پا بدیں خاک ودست    کہ بس سر شد از دست در ہر بدست[2]

نہ دجلہ بجز دنیلگوں می رود    کز اربل[3] در آں سیل خوں می رود

نہ رود یست جیحوں وگر خود یمی است    کہ با خون گردان ایران نمی است[4]

طرز جدید میں دہخدا نے ایک قطعہ لکھا ہے جس میں نئی پود کے سامنے وطن کی بے بہا قربانیوں کا ذکر کیا ہے۔ بعض بند یہ ہیں:

## قطعۂ وطنی

ای مرغ سحر چو این شب تار    بگذاشت ز سر سیاہ کاری

وز نفخۂ روح بخش اسحار    رفت از سر خفتگاں خماری

بکشود گرہ ز زلف زرتار    محبوبۂ نیلگوں عماری

یزداں بکمال شد نمودار    واہرمن زشتخو حصاری

یاد آر، ز شمع مردہ یاد آر

---

[1] مجموعۂ اشعار: دہخدا: ص ۱۱۹ [2] بالشت [3] ایک مشہور مستحکم قلعہ اور شہر، موصل کے اضلاع میں [4] دہخدا: ص ۱۲۰



(۲)

چوں باغ شود دوبارہ خرم    ای بلبل مستمند مسکیں

وز سنبل و سوری[1] و سپرغم[2]    آفاق نگار خانۂ چیں

گل سرخ و برخ عرق ز شبنم    تو دادہ ز کف قرار و تمکیں

ز آں نو گل پیش رس کہ در غم    نا دادہ بنور شوق تسکیں

از سر دی دی فسردہ یاد آر

(۳)

چوں گشت ز نو زمانہ آباد    ای کودک دورۂ طلائی

وز طاعت بندگان خود شاد    بگرفت ز سر خدا خدائی

نہ رسم ارم نہ اسم شداد    گل بست دہان ژاژخائی

زانکس کہ ز نوک تیغ جلاد    ماخوذ بجرم حق ستائی

پیمانۂ وصل خوردہ یاد آر[3]

---

[1] سرخ گلاب [2] گل نازبو، ریحان [3] سخنوران ایران: ص ۹۰

# مولانا حالی کی فارسی نثر

از جناب بشیر الحق صاحب دیسنوی

مولانا حالی نے اپنی خود نوشت میں لکھا ہے کہ:

"اردو کے علاوہ فارسی میں کسی قدر زیادہ اور عربی میں کم مری نظم و نثر موجود ہے، جو ہنوز شائع نہیں ہوئی، جب سے ان دونوں زبانوں کا رواج ہندوستان میں کم ہونے لگا ہے اسی وقت سے ان کی طرف توجہ نہیں رہی۔"

نثاران زبانِ اُردو میں مولانا حالی کا شمار صاحب طرز ادیبوں میں ہے، اپنے معاصرین سرسید احمد خاں، ڈپٹی نذیر احمد، مولانا محمد حسین آزاد، اور مولانا شبلی میں مولانا کی عظمت اور بلند پائگی مسلم ہے، مسدس کا دیباچہ، حیات سعدی، یادگار غالب، مقدمۂ شعر و شاعری اور حیات جاوید مولانا کی اردو نثر کے بہترین کارنامے ہیں، جن سے ہندستان کا علم دوست طبقہ اچھی طرح واقف ہے۔

مولانا کی فارسی نثر کے نمونے چند سال ہوئے منظر عام پر آئے تھے، ۱۳۳۲ھ میں "ضمیمۂ اردو کلیات نظم حالی مشتمل بر نظم و نثر فارسی و عربی" شائع ہوا تھا، جو ابتدائے سن تمیز سے ۱۳۲۰ھ تک مختلف اوقات میں مولانا نے لکھا تھا۔ اس ضمیمۂ اردو کلیات حالی کی فہرست مضامین کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ علاوہ نظم فارسی - رباعیات۔ قصائد و قطعات وغیرہ۔ ترجیع بند۔ ترکیب بند۔ قطعات تاریخ و مختلف مادہ ہائے تاریخ۔ نظم عربی۔ نثر عربی کے اس ضمیمہ میں نثر فارسی کے نمونے بھی ہیں۔



۱۸۹۸ء میں سرسید علیہ الرحمہ کے انتقال پر مولانا نے جو ترکیب بند فارسی میں لکھا تھا، وہ آپ اپنی اپنی نظیر ہے، زور کلام کا انداز صرف اس ایک بند سے ظاہر ہے، جو درج ذیل ہے:

| | |
|---|---|
| می تواں در فضل و دانش شہرۂ دوراں شدن | در فصاحت ہم چو سحباں در خرد لقمان شدن |
| می تواں در جاہ و ثروت گوئے از قاروں ربود | می تواں در زہد و طاعت غیرت صنعاں شدن |
| می تواں در ملک و دولت خسرو پرویز گشت | می تواں در زور و طاقت رستم دستاں شدن |
| می تواں قطب زماں شد می تواں شد غوث وقت | ہر چہ خواہی می توانی شد بجز انساں شدن |
| چیست انسانی؟ تپیدن از تپ ہمسایگاں | از سموم نجد در باغِ عدن بریاں شدن |
| خوار دیدن خویش را از خواری ابنائے جنس | در شبستاں تنگ دل از محنتِ زنداں شدن |
| آتش قحطے کہ در کنعاں بسوزد باغ و کشت | بر فراز تختِ مصر از تابِ آں بریاں شدن |
| زیستن در فکر قوم و مردن اندر بند قوم | گر توانی می توانی سید احمد خاں شدن |
| می تواں مقبول عالم گشت اما ہمچو شیخ | ہر سو و خلق مردود جہاں نتواں شدن |

مولانا نے حکیم ناصر خسرو علوی بلخی کے فارسی سفر نامہ کو مرتب کر کے ۱۸۸۲ء میں دہلی سے شائع کیا تھا، تو اس کے ساتھ حکیم ناصر خسرو کی سیرت بھی فارسی نثر میں لکھ کر شامل کر دی تھی، یہ سیرت سفر نامہ کے پہلے ۳۲ صفحوں میں درج ہے، اس سیرت اور ..... دوسری فارسی نثر کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا کو فارسی نثر پر بھی پوری قدرت تھی اور بہت ہی شگفتہ اور سلیس فارسی نثر لکھتے تھے، ۱۸۸۲ء کے پہلے ہی سے مولانا اینگلو عربک اسکول دہلی میں السنۂ مشرقیہ کے مدرس اول تھے، اسی زمانہ میں اس سفر نامہ کا ایک قلمی نسخہ مولانا کو نواب ضیاء الدین خاں صاحب نیر درخشاں کے کتب خانے سے دستیاب ہوا تھا، جہاں سے فرانس کے مشہور مصنف چارلس شیفر نے اس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں شائع کیا تھا، یہ قلمی نسخہ اصل میں

اکبر بادشاہ کے رضاعی بھائی مرزا عزیز کے کتب خانے کا تھا،

اس سفرنامے کا اردو ترجمہ مترجمہ مولوی عبدالرزاق کانپوری، مصنف البرامکہ و نظام الملک طوسی وغیرہ ۱۹۴۱ء میں انجمن ترقی اردو (ہند) کی طرف سے شائع ہو چکا ہے، مولانا کی فارسی نثر سے غالباً بہت کم لوگوں کو واقفیت ہوگی، اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ اس کا نمونہ اہل علم کے سامنے پیش کر دیا جائے، یہ سیرت بہت طویل ہے، اس لیے اس کا صرف ابتدائی حصہ شائع کیا جاتا ہے،

## (۱) سیرت حکیم ناصر خسرو - صاحب سفرنامہ

رقم زدہ کلک گہر سلک جناب مولوی خواجہ الطاف حسین صاحب انصاری پانی پتی

مقیم دہلی متخلص بہ حالی سلمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ و نصلی علی نبیہ الکریم

صاحب ایں سفرنامہ حکیم ابو المعین ناصر بن خسرو علوی از شعرائے قدیم خطۂ خراسان است کہ بعلاوۂ شاعری در علم و حکمت و فضل و دانش شہرۂ روزگار بودہ، مورخان و تذکرہ نگاران در شرح احوالش راہ تحقیق ناسپردہ و سرہ از ناسرہ باز ندانستہ پردہ ہائے تو بر تو بر چہرۂ مقصود فرو ہشتہ اند و اگر ایں سفرنامہ و پارۂ از دیوان اشعارش بدست نیفتادے چارۂ نبود از آنکہ ما نیز بدنبال ایشاں دویم و راہ از بیراہہ باز نشناسیم۔

چنداں کہ دریں قضیہ غور کردہ می شود چناں بخاطر میرسد کہ ہیچ کس از معاصران حکیم مزبور بتحریر حال وے نپرداختہ و سالہائے فراواں وقائع زندگانی او ناںوشتہ ماند، باعث بر ایں بے اعتنائیہا آں تواند بود کہ فقہائے آں زماں از شیعہ و سنیہ چنانکہ عنقریب ذکر کردہ شود او را از فرقۂ اسمٰعیلیہ[1] گماں می کردند و اسمٰعیلیاں را بلقب ملاحدہ و باطنیہ ملقب

لہ اسمٰعیلیہ طائفہ ایست از امامیہ کہ اسمٰعیل بن امام جعفر صادق را بعد آنجناب امام برحق دانند و گویند امام جعفر صادق (باقی ص ۴۷۳ پر)



می داشتند پس غالب آنست کہ تا زمانِ دراز احدی از فریقین بسبب تنافری از تعصب[1] خیزد بہ نگارش ترجمہ حکیم موصوف میل نکردہ باشد۔ اما چوں در قرون لاحقہ دیوان اشعارش و دیگر تصانیفش در اطراف ممالک انتشار یافت و معتقدانِ او از حوالیِ کوہستان بدخشاں کہ مرقد حکیم در آنجا است فوج فوج ظاہر شدند آنوقت بود کہ ارباب سیر بتفحص اخبار و آثارش پرداختند۔ لاکن ہر رطب و یابسی کہ یافتند یا از افواہ عامۂ ناس شنیدند بے تامل حوالۂ قلم نمودند و افسانہائی کہ معتقدان وے از قبل[2] خود تراشیدہ بر حکیم بستہ بودند آنرا از افادات حکیم دانستہ بی آنکہ بر مصنفات وی عرض کنند و صواب از خطا باز شناسند بنقل و روایتش مبادرت کردند و ازیں جہت اختشاشی[3] عظیم در ترجمۂ حکیم سابق الوصف راہ یافتہ و پی بہ سترکار بردن بغایت مشکل افتادہ، اگرچہ دریں روزہا چارلس شیفر نام یکے از افاضل اروپا[4] احوال ناصر خسرو را در لغت فرانسہ کلیتہً نمی تواں گفت کہ چہ قدر از عہدۂ تحقیق بیروں آمدہ و تا کجا داد تنقید[5] دادہ است بناءً علی ذالک در ذکر احوالش از مقالات قوم بر ہماں قدر کہ معقول و قابل جزم[6] است اکتفا خواہد رفت و باقی آنچہ از کلام خودش میتواں استنباط کرد نوشتہ خواہد شد،

سیرت کے مندرجۂ بالا نمونے کے علاوہ مولانا کی فارسی کے کچھ اور نمونے ذیل میں درج ہیں:

## (۲) ترجمہ بعضے از مقالات حکمائے اروپا از انگلیسی در پارسی

(۱) خود پسنداں را کہ ہیچگاہ جز بہ ستایش خود حرف نمی زنند لب از گفتار نتواں بست،

لہ (بقیہ حاشیہ ص ۴۷۲) امامت را بدو مفوض داشت و با در اسمٰعیل ہیچ زن و جاریہ ۱۲ انباز نہ ساخت، چنانکہ نبی صلعم با خدیجہؓ و علی با فاطمہ و نیز اسمٰعیل را خاتم الائمہ دانند و باتش امام لاحق کار ندارند و گویند مدار امامت بر ہفت است مانند ہفت روز و ہفت آسمان و ہفت سیارہ ۱۲ حالی لہ پیدا شود ۱۲ ؎ از جانب خود ؎ پردہ ؎ ممالک یورپ را معرب کردہ اروپا میگویند ؎ تنقید بمعنی نقادی ؎ یقین

(۲) نکوئی دیگران را ستودن خود را در نکوئی آنہا شریک وانمودن است۔

(۳) یک سخنِ طیبت کہ بار بار بر زبان آید اصحاب را ملول سازد۔

(۴) کسے کہ پیش اصحاب غیر از سرگذشتِ خود سخن نمی گوید اگرچہ نفسِ خویش را فربہ می سازد ولاکن اصحاب را جز ملالت نمی افزاید۔

(۵) کسے کہ عقل ضعیف دارد راست گو نمی تواند شد۔

(۶) شرط دوستی دوست را بر عیب او مطلع گردانیدن است نہ از عیب خود آگاہ نمودن۔

(۷) کسانیکہ فریب ما خوردہ اند در چشم ما حقیر می نمایند، چنانکہ ما فریب دیگران خوردہ در چشم خود حقیر می نمائیم۔

(۸) کسے کہ از دولت قناعت و وسیلت ہیچ ندارد از سہ رفیق دمساز محروم است۔

(۹) کسے کہ بر خطاے دیگران نمی بخشاید رخنہ در آں پُل می اندازد کہ خود او را از آں عبور می باید کرد۔ چہ ہیچکس از خطا معصوم نیست۔

(۱۰) عہد پیری بشایستہ ترین وجہے بسر بردن جز خاصان را میسر نیست۔

(۱۱) عیبے کہ نتوانی از خود دور کنی در چشم تو جز ہنر ننماید

(۱۲) ہر داعیہ کہ نفس در خاطر مردم بر می انگیزد آخر در وقتے از اوقات فرو می نشیند اما داعیۂ عجب و خود پسندی دائما ہمچناں متحرک می باشد

(۱۳) کسانیکہ استخفاف مال و دولت می کنند بسیارند اما کسیکہ ترک مال و دولت بگوید حکم عنقا دارد۔

(۱۴) پادشاہاں و بزرگاں را بہ صفاتے کہ ندارند ستایش کردن ایشان



را بگناہاں تحریص دادن ست۔

(۱۵) ہیچ فریب بدتر از آں نیست کہ کسے را امید وار کردہ باز ناامید گردانی۔

## (۳) ترجمہ و تہذیب بعضے از مضامین نفیسۂ محاسن الاخلاق

مرتبۂ جناب خان بہادر شمس العلما، مولوی ذکاء اللہ مرحوم از اردو در پارسی حالیۂ ایران

### (۱) شجاعت

کسانے کہ بحکم حرص وحب جاہ خود را در مہالک و مخاطر افگنند بہ شجاعت و جوانمردی موصوف نتواں کرد۔ مانند آنکہ در کوہستان سفر دور و دراز از بہر آں اختیار کنند کہ بر معدنیات دست یابند۔ یا ملل غیر متمدن را کہ تاب مقاومت با اسلحۂ جہاں سوز ایشان ندارند حلقۂ اطاعت در گوش و طوق غلامی در گردن اندازند۔ ہر آئینہ ایشان را بجاے آنکہ شجاع و بہادر نام نہند رہزن و قزاق خواندن اولیٰ تر است۔ چہ شجاع بحقیقت آنکس تواند بود کہ محض نفع خلایق انواع محن و مشاق بر نفس خود گوارا کند و جان عزیز را در مواقع خوف و خطر اندازد۔ ہمیں نوع جوانمرداں بودہ اند کہ مجسمہ ہاے ایشان در صنم خانہ ہا نہادہ اند و عبادتخانہ ہا بنام ایشان طرح افگندہ اند و تماثیل آنہا را قابل پرستش اعتقاد نمودہ۔

### (۲) تعلیم

استاد باید ہرگاہ بہ تعلیم مبتدیاں پردازد از پایۂ خویش کہ در علم و فضل داشتہ باشد تنزل نماید، چنانکہ پہلوانے زورمند چوں قواعد کشتی بہ شاگردان خردسال بیاموزد سر پنجگی و زورآوری را یکسو نہادہ از پایۂ خود آنچناں فرود آید کہ شاگرداں پندارند یکے از ہمسران ایشان بہ ایشاں بازی می کند۔ با معلمان کہ ہنگام درس ایں اصل را

مطمح نظر نمید ارند و از منزلت علم خود تنزل نانموده سخنان بالاتر از فہم متعلمان افاده می نمایند و در غالب احوال سعی ایشاں رائیگاں میرود و نفعے از درس ایشان بمتعلمان نمی رسد چنانکہ غذاے ناملائم طبع پیش از آنکہ جزو بدن تواند شد غثیان آورده اند از معده برمی آید۔ ہمچناں درس استاد کہ بہ فہم شاگرداں مناسبت نہ دارد بہ ذہن و حافظۂ ایشاں درنمی سازد

## (۳) دوستی

کسے کہ بدوستی دوستاں ضرورت ندارد، ہمانا انسان نیست بلکہ حیوان است یا فرشتہ چنانکہ سخت ترین آلام جسمانی آنست کہ جاندار را دم خفہ کنند ہمچنیں سخت ترین آلام روحانی آنست کہ آدمی راکس دوست نباشد۔ ہرکس پیش دوستاں احوال خود از شادی وغم بیان می کنند گویا شادی خود را دو چند می سازد و از غم خود نیمے زائل میکند آرے آنکہ از دوستی دوستاں محروم است بحقیقت یکہ و تنہاست اگرچہ خلقے بشمار بگرد او جمع آمده باشد چنانکہ گفتہ اند اگر تمامی عالم از دست رود و بعوض آں یک دوست صادق میسر آید ارزان است ولاکن بر کثرتِ دوستاں مغرور نباید بود کہ عامۂ دوستاں بمثال برگ درختاں اند۔

## (۴) خشم بدتر از دیوانگی است

کسانیکہ خشم را بہ دیوانگی تعبیر میکنند ہمانا از حقیقت ہر دو بے خبر بوده اند چہ دیوانگی از ناخوشی دماغ است کہ عقل را از دماغ زائل کند و کار بدانجا رسد کہ جملہ تکلیفات از و ساقط گردد و ہیچ جرمے کہ مرتکب آں شود سزاوار تعزیر نباشد و ہر خطائے کہ از و صدور یابد او را معذور شمرند و معاف دارند، بخلاف خشم کہ از فرط حماقت و استکبار بر عقل و دانش مردم غالب آید بکارہا برانگیزد کہ اگر صادر شود باشد کہ صاحب خشم را مضروب و مقتول گردانند و باشد کہ بہ سزا و تعزیر رسانند



# مطبوعاتِ جدیده

**عمر فاروق اعظمؓ** ۔ تالیف ڈاکٹر محمد حسین ہیکل، ترجمہ حبیب اشعر صاحب، لمبی تقطیع، کاغذ کتابت وطباعت عمده، صفحات ۷۶۵، مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت: عـــہ ربیہ:۔ مکتبۂ جدید (میکلوڈ روڈ) لاہور۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ان کے گوناگوں عظیم الشان کارناموں کی وجہ سے خلفائے ثلاثہ کے مقابلہ میں ایک خاص امتیاز حاصل ہے اس لئے جب مولانا شبلی کو ناموران اسلام کے حالات لکھنے کا خیال پیدا ہوا تو خلفاء میں ان کی نظر حضرت عمر فاروقؓ پر پڑی اور انھوں نے آپ کے حالات میں الفاروق لکھی جس کی نظیر اردو کیا عربی میں بھی نہیں ہے لیکن کسی موضوع پر کوئی کتاب حرف آخر نہیں ہوتی چنانچہ مصر کے نامور اہل قلم ڈاکٹر محمد حسین ہیکل مرحوم نے جو سیرت وسوانح پر کئی محققانہ کتابوں کے مصنف ہیں حضرت عمرؓ کے حالات میں یہ مبسوط کتاب لکھی جو ہر پہلو سے تو جامع نہیں ہے مگر مجموعی اعتبار سے بڑی فاضلانہ ہے، یہ کتاب تقریباً ۲۶ ابواب پر مشتمل ہے ان میں حضرت عمرؓ کے زمانۂ جاہلیت کے حالات، قبول اسلام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت، غزوات کی شرکت، اہم مسائل میں مشیر کار اور عہد صدیقی میں حضرت ابوبکرؓ کے دست وبازو اور مخلص رفیق کی حیثیت سے جو غیر معمولی خدمات انجام دی ہیں، ان سب کی تفصیل ہے، پھر عہد فاروقی کی فتوحات، عام اجتماعی زندگی، طریقۂ حکومت اور آخر میں اجتہاد و شہادت پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے جن سے فاروق اعظمؓ کی غیر معمولی قابلیت وصلاحیت، حسن انتظام، مثالی عدل وانصاف، رعایا پروری اور پرشکوه دور حکومت

کا پورا مرقع سامنے آجاتا ہے، لیکن مصنف کے بعض خیالات میں اختلاف کی گنجایش ہے، بعض مباحث میں غیر ضروری اطناب سے کام لیا گیا ہے، ترجمہ سلیس اور شگفتہ ہے، اور مترجم نے بڑی حد تک مصنف کا زور قائم رکھنے کی کوشش کی ہے، مگر مصنف صحافی ہیں اس لیے ان کا انداز بیان کہیں کہیں علمی و تحقیقی مباحث کے شایان شان نہیں، تاہم کتاب مجموعی حیثیت سے محققانہ اور مصنف کی بالغ نظری کا نمونہ ہے، اس کتاب کے ترجمہ سے اردو میں ایک اچھی کتاب کا اضافہ ہوا،

**سکھ مسلم تاریخ حقیقت کے آئینہ میں** - از جناب ابو الامان امرتسری، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۲۴۲، مجلد مع گرد پوش، قیمت ۸ ؎ - پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔

انگریزوں نے اپنے زمانہ میں ہندوستان کی تاریخ پر جو کتابیں لکھیں ان میں سیاسی مصالح کی بنا پر عمداً واقعات کو غلط شکل میں پیش کیا گیا ہے، پھر یہی طریقہ دوسرے فرقوں میں بھی رائج ہو گیا، چنانچہ سکھوں نے اپنی جو تاریخیں لکھیں ان میں بھی انگریزوں کی تقلید میں مسلمانوں اور مسلمان حکمرانوں کی بڑی غلط تصویر پیش کی، ان پر وہ تین بڑے الزام لگاتے ہیں، ایک یہ کہ جہانگیر نے گرو ارجن کو محض مذہبی تعصب کی بنا پر بے قصور قتل کرایا، دوسرے اورنگ زیب نے سکھوں کے نویں گرو تیغ بہادر کو دہلی بلایا اور مسلمان نہ ہونے کے جرم میں قتل کرایا، تیسرے صوبہ سرہند کے حکم سے گرو گوبند سنگھ جی کے دو شیر خوار اور معصوم بچے اس جرم میں زندہ دیوار میں چنوا دیے گئے کہ وہ گرو صاحب کے لڑکے تھے اور اسلام قبول کرنے سے انکار کرتے تھے، لائق مصنف نے اس کتاب میں سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی میں بڑی تفصیل کے ساتھ ان الزاموں کا جائزہ لیا ہے، اور پوری تحقیق و تنقید سے یہ دکھایا ہے کہ ان الزاموں کی کوئی حقیقت نہیں اور وہ ایک زمانۂ دراز کے بعد محض مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے گڑھے گئے تھے، فاضل مصنف نے



جا بجا سکھ مورخین کی تضاد بیانی کو بھی نمایاں کیا ہے، اس زمانہ میں جبکہ ہم غلامی کے دور سے آزاد ہو چکے ہیں، ایسی کتابوں کی بڑی ضرورت ہے جس سے گذشتہ غلط فہمیاں دور ہوں اور آپس میں اتحاد و اتفاق پیدا ہو، اس نقطۂ نظر سے یہ کتاب اہم ہے اور سکھوں اور مسلمانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ اس کی زیادہ ضرورت ہے۔

**شرح دیوان غالب** - مرتبہ پروفیسر یوسف سلیم صاحب چشتی، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت اچھی، صفحات ۹۵۵ مجلد مع گرد پوش، قیمت: ۱۵ ؎ - پتہ عشرت پبلشنگ ہاؤس ہسپتال روڈ، لاہور۔

دیوان غالب کی متعدد شرحیں لکھی جا چکی ہیں، یہ نئی شرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی ہے جو شارح کے مبسوط مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی ہے، یہ مقدمہ بڑا پر مغز اور بجائے خود ایک کتاب کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں غالب کے سوانح حیات، تصنیفات، ان کے عہد کے سیاسی اور تمدنی حالات، ان کے فن، شعر، فلسفہ، تصوف، وحدت الوجود، خصوصاً کلام اور اس کی شہرت اور مقبولیت کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے، اصل کتاب میں پورے کلام کی شرح ہے، اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالب پر مصنف کا مطالعہ وسیع اور اس موضوع سے متعلق بیشتر تحریریں ان کی نظر سے گذری ہیں، چنانچہ انھوں نے اس شرح میں بہت سی مفید اور قابل قدر چیزیں لکھی ہیں، شارح کے بعض خیالات اور شروح سے اختلاف کی گنجایش ہے، مگر ان کی تلاش و محنت قابل ستایش ہے، دیوان غالب کی شرحوں میں اس نئی شرح سے ایک اچھا اضافہ ہوا ہے،

**۱۸۵۷ء کا روزنامچہ** - مرتبہ جناب پروفیسر خلیق احمد نظامی تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۲۱۲ مجلد مع گرد پوش، قیمت للعہ ۵۰ نئے پیسے۔

قیمت غیر مجلد تے ر ۵۰ نئے پیسے، پتہ: ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی۔

انقلاب ۱۸۵۷ء کے متعلق بہت سی کتابیں اور متعدد روزنامچے لکھے گئے، اس روزنامچہ کے مصنف عبد اللطیف نے اس ہنگامہ کے متعلق چشم دید واقعات تحریر کئے ہیں، اس لیے اس کی حیثیت ایک تاریخی دستاویز کی ہے، اور وہ بعض حیثیتوں سے دوسرے روزنامچوں سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، جناب خلیق احمد نظامی نے اس کا اصل فارسی متن اور اردو ترجمہ، ایک مبسوط مقدمہ، فرہنگ، اور حواشی کے ساتھ بڑے سلیقہ سے مرتب کیا ہے، ترجمہ کی خوبی کے لیے مصنف کا نام پوری ضمانت ہے، اصل کتاب سے قطع نظر مصنف کا مقدمہ بجائے خود بڑا اہم ہے جو مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے، اس روزنامچہ کی اشاعت سے غدر ۵۷ء کے متعلق ایک اہم تاریخی دستاویز کا اضافہ ہوا۔

**معانی سخن۔** مرتبہ جناب ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۱۲ مجلد، قیمت بعہ نئے پیسے، پتہ: سب رس کتاب گھر، رفعت منزل خیریت آباد، حیدرآباد، دکن،

یہ اردو کے سب سے پہلے صاحب دیوان شاعر سلطان محمد قلی قطب شاہ معانی کے کلام کا انتخاب ہے جسے دکھنیات کے مشہور ماہر ڈاکٹر زور نے منتخب و مرتب کرکے اپنے مفید دیباچہ اور مقدمہ کے ساتھ شائع کیا ہے، دیباچہ میں دکن کی اردو شاعری کے مختلف ادوار کا جائزہ اور مقدمہ میں سلطان کے مختصر حالات، ذوق شعر و سخن اور خصوصیات کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے، اس انتخاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ معانی شاعری کا نہایت بلند مذاق اور ہر صنف سخن پر پوری قدرت رکھتا تھا، اس دور کے بہت سے الفاظ آج کل کے لیے ناقابل فہم ہیں، اس لیے لائق مرتب نے آخر میں غیر مانوس الفاظ کی فرہنگ بھی دیدی ہے،

ض